ANNO LXI. FASC. 121 IAN. – IUN. 1992

ARCHIVUM HISTORICUM SOCIETATIS IESU

PERIODICUM SEMESTRE

ROMAE

VIA DEI PENITENZIERI, 20

INDEX RERUM

Subscriptionis pretium in annum 1992: pro Italia Lit. 40.000, extra Italiam U.S.40.00
Arch. Hist. S.J. – Via dei Penitenzieri, 20 – 00193 Roma, Italia – c/c 33329004

IL CONCETTO DI «DOTTRINA» FRA GLI ESERCIZI SPIRITUALI (1539) E LA RATIO STUDIORUM (1599)

DOTT. ANITA MANCIA – Roma.

1.1. DALLE IGNAZIANE «REGLAS PARA EL SENTIDO VERDADERO QUE EN LA YGLESIA MILITANTE DEBEMOS TENER» EXERC. SPIR. (1539-1541), ALL'«ORDO STUDIORUM GERMANIAE» DEL P. J. NADAL (1563)

L'arco di tempo fra le ignaziane regole *para el sentido verdadero que en la Yglesia militante debemos tener* (1539-1541), la redazione dei testi spagnolo e latino delle *Costituzioni* (1548-1558), gli *Scholia in Constitutiones* (1556-57) e le *pláticas* del p. J. Nadal[1] a Coimbra (1561), fino all'*Ordo studiorum Germaniae* (1563), è caratterizzato da tre momenti distinti. Essi sono: la prima determinazione dei caratteri della «dottrina» cattolica positivo-speculativa, legata al magistero della Chiesa-madre gerarchica; la complessa elaborazione del testo delle Costituzioni[2]; l'interpretazione e l'applicazione delle prime formulazioni dottrinali delle regole degli Esercizi e delle Costituzioni nelle scuole della Compagnia di Gesù (1546-1563), oltre un decennio prima della redazione della parte teologico-speculativa della *Ratio borgiana*[3]. La modificazione della linea ignaziana verso i protestanti (1549) ed il Concilio di Trento (1546-1563) agiscono, secondo modalità e in tempi diversi, su ciascuno di questi momenti.

1.2. *Le regole 11-13 «para el sentido verdadero que en la Yglesia militante debemos tener» Exerc. Spir. (1539-1541)*

L'analisi del testo ignaziano – fuori dall'interpretazione (ermeneutica) e dalla collocazione ambientale (storica) di esso[4] – sarà concentrata sulle regole 11 12 13, le più interessanti in rapporto con il formarsi di un nucleo di principî circa la «dottrina» della Compagnia di Gesù. Esse sono il tessuto discorsivo, orientato in senso pratico-pastorale, in progressione costante, che cerca un criterio moderatore (reg. 12): il magistero della Chiesa gerarchica (reg. 13).

---

[1] J. Nadal *1507. VIII. 11 Palma de Mallorca; SI 1545. XI. 29 Roma; † 1580. IV. 3 Roma, M. SCADUTO, *Catalogo dei gesuiti d'Italia 1540-1565* (Roma 1968) 104 (= Subsidia ad historiam S.I. 7).

[2] *Constitutiones* II (Romae 1936); *Constitutiones* III (Romae 1938). Le «introductiones» sono molto interessanti per la storia del testo. Per uno studio d'insieme sulla loro genesi, *Dossier Constitutiones A* (Roma 1972 = Dossier 2).

[3] L. LUKÁCS S.I. *De prima Societatis Ratione studiorum Sancto Francisco Borgia praeposito generali constituta (1565-69)*. AHSI 27 (1958) 209-32; ed anche *Mon. paed.* II 184-5.

[4] *Exerc. Spir.* 410 412. J. M. GRANERO, S.I., *Sentir con la Iglesia*. Manresa 47 (1975) 291-310.

Sant'Ignazio definisce le due funzioni della «dottrina» positiva e scolastica in una struttura stilistica paratattica ed ellittica, che fa uso abbondante di infiniti verbali[5] ed in un dinamismo crescente[6]. Egli delinea, da un lato, la funzione del «más mover los afectos», ricettivo-attiva, fondata sulla facoltà appetitiva (la volontà); dall'altro quella teoretica, fondata sull'intelletto, del

> «diffinir o declarar para nuestros tiempos de la cosas necessarias a la salud eterna, y para más impugnar y declarar todos errores y todas falácias»[7].

La regola 11, oltre che per la struttura stilistica progressiva costante, massima nel periodo citato, merita di essere considerata attentamente anche per un'altra ragione: l'articolazione della relazione volontà/intelletto mediante la memoria, per spronare l'esercitante verso una conoscenza attiva.

Come Sant'Ignazio, nelle regole 49-50 (le note) della prima settimana, articolava questa relazione a partire dalla facoltà di «entender» (intelletto) e dalla progressione della memoria, per acquistare consapevolezza dell'errore, così egli nelle regole 11-12 *para el sentido verdadero*, mette in gioco le stesse facoltà, in un ordine diverso: la volontà rettamente orientata verso l'amore ed il servizio di Dio, come è più peculiare dei teologi positivi – San Girolamo, Sant'Agostino, San Gregorio etc. – e l'intelletto, orientato a determinare ed a svelare ciò che è necessario alla salvezza eterna nei tempi attuali (para nuestros tiempos), per meglio impugnare e svelare (declarar) tutti gli errori e tutti i cavilli (falácias), come è più peculiare dei teologi scolastici – San Tommaso, San Bonaventura, Pier Lombardo etc. Questi ultimi, infatti, sono più moderni. Pertanto essi profittano non solo della retta comprensione (vera inteligencia) della Sacra Scrittura e della teologia positiva, ma anche dell'uso dei concili, canoni e costituzioni della nostra Santa Madre Chiesa. I teologi scolastici, illuminati e rischiarati dalla virtù divina, dispongono di più sussidi forniti dalla Chiesa, questo dato è fondamentale, per la comprensione della realtà divina. In questo senso la scolastica diviene la disciplina più ampia, più ricca e più articolata, grazie alla sua modernità, fra tutte quelle che formano il corpo della «dottrina».

La regola 11 opera la saldatura fra la delineazione dei caratteri scolastico-positivi di essa e la sua funzione pratico-pastorale entro l'ambito dell'unità della Santa Madre Chiesa. La facoltà della volontà, cui Sant'Ignazio fa riferimento quando scrive della dottrina positiva, è guidata dall'ascolto della Parola di Dio, mediata attraverso i Padri Latini (Scrittura e Tradizione), per

[5] L'uso di infiniti verbali dà ai testi ignaziani una valenza fortemente nominale dinamica, che li indirizza verso una operatività pratico-pastorale, sia da parte del direttore che dell'esercitante.

[6] Dinamismo e progressione costante sono il principio fondamentale che unisce le varie parti degli Esercizi. Si dà progressione nell'articolazione delle tre potenze, la volontà, la memoria e l'intelletto. La volontà rende possibile e garantisce il *descurrir* dell'intelletto, in vista del movimento delle facoltà appetitive, rivolto, nella prima settimana, verso il pentimento (conversione); indirizzato, nella seconda, alla considerazione degli stati ed alla scelta, secondo la linea di una riflessione sensibile-intellettiva. *Exerc. Spir.* 242-54.

[7] *Exerc. Spir.* 410.

definire – si tratta propriamente di delimitare – e svelare ciò che è necessario alla salvezza nei tempi attuali, per meglio impugnare e svelare tutti gli errori e i cavilli (funzione anti-ereticale della teologia moderna, le cui radici sono saldamente fondate nella scolastica).

Il senso dell'*alabar* ignaziano consiste in questo: ascoltare la Parola attraverso i Padri; essere mossi interiormente a determinare quello che nei tempi attuali è necessario alla salvezza eterna per meglio impugnare e svelare tutti gli errori. L'unità delle facoltà umane, la volontà e l'intelletto, è fatta salva.

Come la struttura stilistica della regola 11 è comparativa ed intensiva – si noti l'uso dell'avverbio *más*, ed anche la progressione logica dei verbi *diffinir* e *declarar* – la regola 12, invece, raccomanda la prudenza, evitando di ricorrere, nell'ambito della dottrina, ai paragoni fra gli antichi ed i moderni. Di qui opera la costante ricerca di un supremo criterio dell'unità, la Santa Madre Chiesa gerarchica[8].

Prima di entrare nel merito della figurazione simbolica assai densa, in cui la Chiesa si dà – Sposa di Cristo e Madre – occorre riflettere ulteriormente su un elemento filologico importante del discorso ignaziano.

Esso, infatti, tanto a livello formale, quanto contenutistico, si muove fra due polarità di linguaggio e di tensione all'azione: l'una positiva e maggiorativa, l'altra critica e prudente, quando non negativa. La prima si manifesta mediante l'uso dei verbi *alabar* – nel corso delle 18 regole *para el sentido verdadero* tale infinito ricorre per 11 volte, cui si deve aggiungere l'una del gerundio nella reg. 6 – e «hablar», che ricorre per 9 volte, due delle quali in un contesto sintattico negativo (reg. 16 e 17). L'altra polarità si esprime mediante divieti, ovvero attraverso locuzioni, che raccomandano la prudenza (*debemos guardar, debemos advertir* ricorrono 3 volte nelle regole 12 14 e 16). Questo è dunque il confine-limite del discorso su ciò che è, secondo Sant'Ignazio, oggetto della fede[9].

Nel denso simbolo del vincolo matrimoniale fra Cristo e la Chiesa della regola 13, Sant'Ignazio coglie l'analogia profonda fra questo ed il mistero dell'Incarnazione. La riflessione sul modo come egli lo porge nella «contemplazione» che lo contiene – regole 101-109 della seconda settimana – consente di cogliere e di mettere in evidenza i fondamenti teologico-sociologici dell'ecclesiologia ignaziana. Essi fanno parte della base dell'edificio dottrinale della Compagnia di Gesù.

Senza entrare nel merito dell'analisi formale e storica del metodo usato in questa «contemplazione», la cui conformità alle regole della retorica classica è già stata messa in luce dalla critica[10], ne prenderò in considerazione gli

---

[8] Per quanto riguarda il significato del termine «madre» applicato alla Chiesa, e circa l'uso del possessivo «nuestra» ad esso riferito, rispettivamente, P. DEZZA S.I., *To love the Church so as to think with the Church*. In: *Sentire cum Ecclesia*. CIS 44 (1983) 113-28; P. H. KOLVENBACH S.I., *Nuestra Señora en los Ejercicios Espirituales de San Ignacio*. In: *Sentire cum Ecclesia*. CIS 48 (1985) 11-23, soprattutto 13-4.

[9] *Exerc. Spir.* 410 412 414.

[10] Il rapporto fra memoria e immaginazione e l'uso di questa facoltà, attraverso la tecnica retorica della «composición de lugares» per addestrare la memoria nella meditazione, è stato al centro della riflessione di molti studiosi. Fra essi si possono citare: F. RODRÍGUEZ DE LA FLOR, *La Compañía de Jesús y la tradición de la «composición de lugar»: Jerónimo Nadal*. In: *La literatu-*

elementi costitutivi: le persone della Santissima Trinità (Ecclesia de Trinitate, elemento teologico) e gli uomini nel mondo (*Ecclesia ex hominibus*, elemento sociologico). Nel primo «preambolo» essi sono inquadrati nello spazio dall'alto verso il basso a partire dal centro: le persone della Santissima Trinità. Essa è il soggetto di una triplice azione: vedere (mirar) la terra «llena de hombres», che scendevano all'inferno; prendere la risoluzione (determinar, lat. decernere) che la seconda persona si faccia uomo per la salvezza del genere umano; inviare l'angelo Gabriele a Maria nella pienezza dei tempi.

Il dispiegarsi di esse si esprime mediante l'uso, assai significativo, di una coppia di tempi, imperfetto (tempo storico, che indica la continuità nel passato) e presente. Tale coppia marca la differenza fra la cornice esterna del racconto (la historia de la cosa que tengo a contemplar, que es aquí cómo las tres personas diuinas miravan toda la planicia o redondez de todo el mundo), ed il tempo interno della determinazione eterna della volontà divina (se determina en su eternidad). È assai importante che, mentre il soggetto della prima azione è plurale (las tres personas diuinas), quello della seconda è espresso mediante il sintagma verbale-nominale, assai originale quanto alla sua costruzione – *se determina en su eternidad.* Esso sta ad indicare che la decisione dell'incarnazione è opera di una volontà unica, la quale è da sempre. Si spiega così l'originalità della costruzione messa precedentemente in evidenza: nessun tempo può esprimere l'eternità della volontà divina, la quale è contenuta già nel suo nome.

Tutta la meditazione successiva, gli altri due preamboli, la nota, i tre punti ed il colloquio – reg. 102-109 – è lo sviluppo in progressione di un processo rappresentativo-attivo, segnato dai verbi di percezione *ver, oyr, mirar,* il cui scopo è dichiarato alla fine del colloquio: «... más seguir e ymitar al

---

ra espiritual del siglo de oro y la organización retórica de la memoria (Madrid 1983) 62-71. C. BOLOGNA. *Esercizi di memoria. Dal «Theatro della sapienza» di Giulio Camillo agli «Esercizi Spirituali» di Ignazio di Loyola.* In: *Intersezioni* 11 (1991) 439-75. C. CUEVAS GARCÍA, *Composición de lugar y perspectiva dramática en De los Nombres de Cristo de Fray Luis de León.* In: *Letras de Deusto* 21 (1991) 211-228.

La ricerca di C. Bologna, benché circoscritta al Camillo, merita attenzione. Lo studioso ipotizza, sulla base della contiguità fra gli ambienti conosciuti e frequentati da Sant'Ignazio e dall'intellettuale friulano, un incontro fra i due. È d'altra parte vero che il «Theatro» camilliano non potè esercitare nessuna influenza diretta sugli «Esercizi» di Sant'Ignazio, perché quando fu scritta, egli li aveva già composti. Perché, allora, il Camillo è cosi importante? Il Bologna ritiene che l'idea originale di Sant'Ignazio, ovvero, come lui scrive, «la pratica costruzione e deliberata manipolazione delle immagini mediante quella "vista interiore"» (ivi 457-8), si possa spiegare difficilmente attraverso il ricorso a fonti medievali e antiche. Il «Theatro» camilliano, pertanto costituisce, a suo dire, la «esemplificazione d'un simile compatto e ben articolato schema teorico-operativo» (ivi 456). La ricerca del Cuevas García d'altra parte, ha il merito di porre in risalto l'affinità tra la «composición de lugares» ignaziana e i procedimenti teatrali spagnoli del secolo XVI. Di più tale tecnica retorica condivide con la letteratura umanistica elementi propri della struttura del dialogo (la costruzione di scenari della memoria, per ospitare e articolare le immagini da ricordare e contemplare), che costituisce il termine medio comune alle due letterature, la spirituale-ascetica e la umanistica. In tal senso i dialoghi di Fray Luis de León, che mettono a frutto la lezione ignaziana – quando Luis si trovava a Salamanca gli «Esercizi» erano già stati composti, anche se il teatro gesuitico e le sue tecniche si sarebbero manifestate e diffuse largamente soltanto una quindicina di anni dopo – ne sono una felice esemplificazione.

Señor nuestro, ansí nuevamente encarnado»[11]. L'imitazione, ovvero il sentire in se stessi la vita divina e, dunque, il mistero dell'incarnazione, significa riprodurla, rifarla nuova – quello che Sant'Ignazio chiama imitare il Signore nostro, «nuevamente encarnado»[12] – attraverso la volontà e l'intelletto, per amare e servire di più Gesù Cristo. Qui l'ecclesiologia ignaziana, i cui elementi costitutivi sono stati precedentemente indicati, riceve la sua connotazione più propria, pratico-pastorale, in vista di una azione di salvezza (aspetto soteriologico), che coinvolga tutta l'umanità. Essa può essere guidata soltanto dall'unica vera chiesa, la Santa Madre Chiesa gerarchica.

Mentre i Protestanti, per esempio Calvino[13], riconoscevano come «dato» più chiese locali, nelle quali si manifesta la Chiesa universale, invisibile, mettendo in evidenza l'azione pluriforme e pluralistica dello Spirito Santo e distinguendo la sfera della dottrina fondamentale da quella delle dottrine secondarie, su cui le opinioni possono essere diverse senza danno, Sant'Ignazio rivela invece una sensibilità vivissima per l'unità, ancorata alla difesa della Chiesa visibile.

In questo quadro anche lo stile e la semantica ignaziane sono più comprensibili. La maggior parte dei contesti nei quali ricorre il verbo *alabar* all'infinito, è quella della chiesa visibile – sacramenti, Santa Messa, edifici del culto, reliquie – in un crescendo[14].

La concordia, che Sant'Ignazio ricerca costantemente, è animata ed alimentata dal modello dell'unità fra le persone della Santissima Trinità, nucleo costitutivo della sua ecclesiologia pastorale. Se gli Esercizi non rivelano ancora – date le qualità e la natura della riflessione ignaziana – un approfondimento della dimensione, per altro ben disegnata, del corpo dottrinale, essi sono importanti per almeno tre ragioni. Che sono: l'originalità del metodo entro il quale è articolato il discorso sulla dottrina (aspetto metodologico e, insieme, stilistico-formale); l'interconnessione della tematica dottrinale con il rapporto verità/errore (aspetto teologico-epistemologico); la prospettazione di un legame profondo e saldo fra la «dottrina» e la concezione della chiesa che ne è a fondamento (aspetto ecclesiologico). In un certo senso quest'ultimo costituisce la ragione fondamentale.

La sezione degli Esercizi precedentemente esaminata, è molto significativa a condizione che si colga la ricchezza delle molteplici e sempre più pro-

---

[11] *Exerc. Spir.* 228.

[12] I fondamenti del cristocentrismo di Sant'Ignazio, in rapporto con l'Incarnazione e con la vita nuova in Cristo. sono biblici, segnatamente paolini: Ef 2,10 2,15b 4,24 (il rivestirsi dell'uomo nuovo secondo Dio, centrale in San Paolo, è ripreso costantemente da Sant'Ignazio); Col 3, 10; Rm 6,4; 2 Cor 5,17; Gal 4,19 6,15. Questi temi, insieme con altri ad essi affini sono trattati da C. ESPINOSA S.I., *Buscar y hallar la voluntad divina según San Pablo y según San Ignacio.* Manresa 44 (1972) 25-52, segnatamente, 41-52.

[13] J. CALVINUS, *Opera omnia* IV, *Institution de la religion chrétienne* I IV c. I n. 12 cc 579-80.

[14] *Exerc. Spir.* 408 410. Nel crescendo dell'*alabar* ignaziano gli elementi della chiesa visibile, il grado più elevato e fondamentale riguarda, insieme, la dottrina scolastica e positiva. A proposito della regola 11, il p. de Leturia osserva che gli «Esercizi» sono uno dei testi più antichi nei quali ricorre il sintagma nominale «teologia positiva» durante il XVI secolo. P. DE LETURIA, *De «Constitutionibus collegiorum» a patre Johanne A. de Polanco ac de earum influxu in Constitutiones S.I.* AHSI 7 (1938) et infra nota 91.

fonde relazioni che la caratterizzano, e che l'analisi del testo lascia apparire. C'è, infine, una quarta ragione, storica, per la quale la sezione studiata si impone all'attenzione: l'eredità spirituale del messaggio ignaziano nella Compagnia di Gesù nel tempo. Ne prenderò in esame alcuni momenti.

2.1. Le Costituzioni

L'eredità ignaziana delle regole «para el sentido verdadero que en la Yglesia debemos tener» (1539-1541), si viene sviluppando ed arricchendo non soltanto attraverso la maturazione dell'opera del Santo, ma anche attraverso il concorso dei «socii» del fondatore dell'Ordine, soprattutto J. de Polanco[15] e J. Nadal.

Le Costituzioni, precedute dal graduale formarsi e dallo stratificarsi della prima normativa giuridica della Compagnia di Gesù, contemporanea con l'esperienza dei collegi – la *Formula Instituti*[16], e, sul versante dei primi collegi, le *Costituzioni patavine*[17], entrambe comprese fra 1539 e 1546 – sono un'opera giuridico-pratica. Non è questa la sede per analizzare il loro progressivo sviluppo dal nucleo originario fino all'edizione latina del 1558-59[18]. Descritta, invece, la loro architettura interna in relazione con il tema della «dottrina», lumeggerò due aspetti di esse. Il primo consiste nella definizione e articolazione del corpo dottrinale, giusta l'orientamento ignaziano, in teologia positiva e scolastica[19]. Il secondo, interno al corpo dottrinale ed all'Ordine, riguarda la provenienza e la nascita delle opinioni teologiche. Per quanto attiene il primo, occorre mettere in rilievo i predicati della dottrina, il suo dover essere «magis approbata» e «securior». Per il secondo, occorre mostrare la genesi ed il significato dei termini «conformitas» ed «unitas», distinti ed opposti alla «diversitas». Essi sono fondamentali per comprendere le modalità di azione e gli scopi della Compagnia di Gesù.

2.2. *Disegno e contenuto delle Costituzioni in relazione con la «dottrina» della Compagnia di Gesù*

Le Costituzioni, secondo le «declarationes», che chiudono il proemio all'edizione latina[20], sono un'opera pratica. Esse si sviluppano secondo un ordine (modus) progressivo, «ab imperfectioribus ad perfectiora», articolato

---

[15] J. A. de Polanco *1517. XI. 24 Burgos; SI 1541 Roma; 1576. XI. 20 Roma, Scaduto, *Catalogo* 119. A. Martini S.I., *Gli studi teologici di G. de Polanco S.I.* AHSI 21 (1952) 225-81.

[16] *Constitutiones* I. Per quanto riguarda i luoghi della *Formula Instituti* nei quali ricorre la voce «doctrina», cf. *Prima Societatis Iesu Instituti Summa aug. 1539* 20; *Constituta et annotata* 188; *Capita quaedam Constitutionum 1549 (?)* 262; *Sex dubiorum series (1547-48)* 274-5 282 287. Per una introduzione allo studio della «Formula Instituti», *La Formula dell'Istituto S.I.* (Roma 1977 = Recherches 12). Per un commentario alla «Formula», A. M. de Aldama S.I., *La formula del Instituto de la Compañía de Jesús* (Roma 1981).

[17] *Mon. paed.* I 3-17.

[18] *Constitutiones* III.

[19] Ivi III 117.

[20] Ivi 42.

dai fini ai mezzi. Questo metodo, che procede dall'imperfetto al sempre più perfetto, tocca dal profondo la trattazione di tutti i temi, compresi quelli afferenti la «dottrina». La loro linea si dispiega, a tale riguardo, nell'ordine seguente: l'*Examen generale* (c. V) adatto ai colti (eruditis), ai coadiutori spirituali (coadiutoribus spiritualibus), agli scolastici[21]; la prima parte c. 2, attinente coloro che sono da ammettere in Compagnia (admittendi in Societatem)[22]; la terza parte c. 1, concernente i mezzi mediante i quali si promuovono coloro che «in probatione manent»; la quarta parte, soprattutto i cc. 5-17, incentrata sugli studi e sulle materie da insegnarsi nelle scuole e nelle università della Compagnia[23]; le parti ottava e decima, riguardanti tutto il corpo dell'Ordine, articolato in membra gerarchicamente disposte, per l'acquisizione, la conservazione e l'incremento dell'unità e dell'«unio animorum» (ottava parte c. 1).

Non prenderò in considerazione tutte le parti delle Costituzioni afferenti la «dottrina», ma soltanto quelle utili a metterne in rilievo i caratteri sopra indicati.

2.3. *Le basi volitivo-intellettive umane della «dottrina»: l'intelletto, la memoria e la volontà (Costituzioni, prima parte c. 2 art. 6-7)*

La prima parte delle Costituzioni c. 2 art. 6-7, dedicata agli «admittendi» in Compagnia, delinea sinteticamente le basi intelletivo-volitive umane della «dottrina». Quanto all'intelletto, essa, se è già formata, deve essere sana, ovvero «securior» e «magis approbata». Se invece, non lo è, l'«admittendus» deve essere atto ad apprenderla; avere senso critico (discernimento) per le cose pratiche; ovvero deve constare con certezza che abbia giudizio (indoles boni iudicii) per apprenderlo.

Per quanto attiene la memoria, l'«admittendus» deve avere attitudine a ricevere (percipiendum) ed a trattenere quanto ha appreso. Quanto alla volontà, gli «admittendi» devono curare tutta la virtù in generale ed in particolare, e la perfezione spirituale. Devono essere costanti, strenui in ciò che intraprendono al servizio di Dio; zelanti nella salvezza delle anime e in quello che costituisce la causa dell'Istituto della Compagnia.

In particolare, è utile richiamare l'attenzione sul testo di una delle «*Esortazioni sull'Examen Constitutionum*» del p. D. Laínez[24]. Benché esso non riguardi gli articoli sopra descritti, è assai interessante. Illumina infatti il profilo spirituale, intellettuale ed umano degli esaminandi, e, dunque, potenzialmente, degli «admittendi» in Compagnia. In merito all'esaminando, occorre accertare se

---

[21] Ivi 30.
[22] Ivi 49.
[23] Ivi 117-61.
[24] D. Laínez *1512 Almazán; SI 1534. VIII. 15. Paris; 1540. IX. 27 Roma; 1565. I. 19 Roma, SCADUTO, *Catalogo* 80.

«... egli ha buona memoria, che consiste in due cose, cioè, in ricevere facilmente, et così bisogna che il cervello sia humido, 2º in ritenere, et per questo bisogna che il cervello sia secco, adunque bisogna che habbia una mediocrità et proportione il cervello di quello che ha da essere di buona memoria, cioè che non sia troppo humido, perché non potria ritenere in sé le cose, né troppo secco, perché non potria apprehenderle, ma sia humido e secco proportionatamente. 8º Se intende e penetra le cose, faccendo retto iuditio delle cose che intende, e non come quelli che penetrano, ma non rettamente giudicano, et così vengono in opinioni false et heresie. 9º Se ha inclinatione allo studio, et questa può essere o per natura o per habito, perciocché colui che non ha inclinatione non può durare nella fatica, perché la scientia ha le radici amare, et le frutte dolci. Per il che non bisogna essere come la scimia, che si spaventa della scorza amara delle noci, et però non le rompe, et per non [f. 163v] gustare quella amaritudine rompendola, lassa di gustare la dolcezza che vi è dentro. Per la inclinatione l'huomo si viene a dilettare, et per la dilettatione che trova viene poi a farsi perfetto in quella cosa. Essempio del cane, il quale si diletta di pigliare la lepre, et dipoi diventa perfetto lepriere»[25].

La bellezza di questa pagina consiste nell'efficacia e nell'acume con cui il profilo intellettuale-spirituale dell'esaminando, dell'uomo più in generale, viene presentato; nella pertinenza dei paragoni. Questa è, d'altra parte, la sua forza. Le riflessioni conclusive di Laínez sono assai importanti. Esse infatti costituiscono un approfondimento della sua analisi e, insieme, un ampliamento del suo orizzonte. Egli, prendendo in considerazione l'inclinazione allo studio, ne allarga il campo. Di qui giunge ad affermare, per dir così, i principî di una filosofia pratica: attraverso, in forza ed a causa dell'inclinazione naturale, l'uomo si diletta. Dal diletto egli può passare alla perfezione in un'arte o in una virtù, secondo il seguente schema: inclinazione/diletto/perfezione (arte o virtù).

2.4. *Condizione e fine della «dottrina» nella terza parte delle Costituzioni: la «Concordia animorum et opinionum»*

La terza parte delle Costituzioni, dedicata a tutti coloro che «in probatione manent», dichiara i mezzi attraverso i quali i novizi devono essere conservati e promossi ad un grado di perfezione superiore[26]. Loro condizione ed obiettivo è la «concordia animorum et opinionum». A questo riguardo, giova riportare per intero l'articolo 18:

«... Idem sapiamus, idem, quoad fieri possit, dicamus omnes, iuxta Apostolum. Doctrinae igitur differentes non admittantur, nec verbo in concionibus vel lectionibus publicis, nec scriptis libris ... Immo et iudiciorum de rebus agendis diversitas, quae mater esse solet discordiae et inimica unionis voluntatum, quantum fieri potest, evitari debet. Unio vero et conformitas mutua diligentissime curanda est, nec quae ei adversantur permittenda: quo, iuncti invicem fraternae charitatis vinculo, melius et efficacius possint se divino obsequio et auxilio proximorum impendere»[27].

---

[25] C. DE DALMASES S.I., *Le esortazioni del P. Laínez sull'«Examen Constitutionum»*. AHSI 35 (1966) 178.
[26] *Constitutiones* III 75-6.
[27] Ivi 86.

Il testo nell'articolo in esame è strutturato secondo l'asse di una opposizione bipolare nettissima – idem sapiamus ... omnes / doctrinae igitur differentes *non* admittantur *nec* ... *vel* ... *nec* – tra identità e differenza, unità e pluralità[28]. Tutti i concetti fondamentali ignaziani in merito alla «dottrina» sono qui enunciati. Insieme è data una delle loro fonti, quella biblica dell'epistolario paolino.

Prima di rintracciare e di esaminare criticamente le altre fonti dei concetti contenuti nell'articolo 18, conviene fermare l'attenzione sul campo semantico della proposizione «diligentissime unio curanda est». Il verbo *curare* ricorre sovente in contesti di esortazione o dovere (la perifrastica passiva, come in questo caso). Esso significa, contemporaneamente, la sollecitudine affettuosa, la dedizione totale – si noti il «diligentissime» – verso coloro nei cui confronti la Compagnia di Gesù esplica i suoi ministeri di servizio. Esso inoltre, implica l'istituzione di un modulo espressivo, che diviene stile di vita. Il sintagma verbale «curare diligentissime», significa cercare l'effetto più elevato in relazione con la suprema finalità dell'Ordine: «... quo iuncti invicem fraternae charitatis vinculo melius et efficacius possint se divino obsequio et auxilio proximorum impendere»[29].

Quali sono, dunque, le fonti di questo stile di vita? Si è rilevata la presenza, o quantomeno l'eco, di Fil 2,2. È stato altresì osservato dalla critica[30], che questa non può essere considerata come una citazione letterale. Di più mentre l'epistolario paolino si caratterizza per un forte impianto cristologico, le Costituzioni rispondono ad esigenze ed a problemi pratici diversi. Tuttavia, se si guarda ad esse più profondamente, si scopre che, come l'epistolario paolino è radicato in Cristo, così anche le Costituzioni sono innervate in Lui. Il loro impianto è cristocentrico. La loro finalità è la gloria di Dio. Conviene dunque rileggere Fil 2,1-2 alla luce di un duplice criterio cristocentrico e di proclamazione della gloria di Dio Padre, che è in ultima analisi, la sorgente trinitaria espressa nel medio della Parola:

> «Se c'è pertanto qualche consolazione in Cristo, se c'è conforto derivante dalla carità, se c'è qualche comunanza di spirito, se ci sono sentimenti di amore e di compassione, rendete piena la mia gioia con l'unione dei vostri spiriti, con la stessa carità, con i medesimi sentimenti»[31].

Il testo paolino esprime in una struttura sintattica di relazione fra la condizione e l'effetto, la progressione costante fra consolazione, carità e comu-

---

[28] Ivi.

[29] Ivi 86; II 356-7. Il testo spagnolo del 1556 dà due varianti A B (autografo). Per quanto attiene la terza parte c. 1 art. 18, non vi sono differenze sostanziali fra i due testi, lo spagnolo ed il latino. Le uniche degne di attenzione riguardano l'uso dell'aggettivo «dissonantes» nel testo spagnolo A. Il testo B, invece, ha «differentes» riferito a «doctrinas», plurale. Riguardo alla «diversità» di opinioni, il testo B afferma «quanto es posible se euite, que suele ser madre de la discordia». Il testo A commenta: «... porque la división de los entendimientos naturalmente es enemiga de la unión de las voluntades».

[30] E. RASCO S.I., *Idem sapiamus, idem dicamus omnes. ¿Una cita de Pablo?*. AHSI 46 (1977) 184-90.

[31] Fil 2,1-2.

nione, riferibili dalle loro scaturigini cristocentriche e trinitarie, alla comunità ecclesiale, della quale l'Apostolo Paolo è membro. Ci sono reciprocità e comunione fra Cristo e la Chiesa. Sant'Ignazio, pertanto, si muove sulla linea di San Paolo, in una sostanziale comunione spirituale con lui. Entrambi esprimono la stessa azione formatrice del Corpo di Cristo, secondo carismi, modalità linguistico-stilistiche, storiche e culturali diverse. Per Sant'Ignazio tale azione consiste nel sentire Cristo in se stessi «para más seguir e ymitar al Señor nuestro»[32]. Per San Paolo essa è lo sforzo mediante il quale i membri della comunità ecclesiale locale sono «Figlioli miei, che io di nuovo partorisco nel dolore, finché non sia formato Cristo in voi!» (Gal 4,19) tanto l'*ymitar* ignaziano, quanto il «di nuovo partorisco» paolino, il cui vero autore è Dio stesso, contengono un medesimo elemento formale che li unisce: la ripetizione, veramente fondamentale, per quanto attiene il loro approccio a Cristo. L'azione formatrice del Suo Corpo ha un doppio spessore, ecclesiologico (l'immagine corporativa della Chiesa) e pedagogico (l'imitazione, che è il sentire vivere Cristo in se stessi). Entrambi animano dal profondo la nozione di «dottrina» nella Compagnia di Gesù.

Sul versante della tradizione degli ordini religiosi, lo pseudo-Agostino[33] e le Costituzioni dei Francescani[34], sono altre «fonti» delle Costituzioni.

2.5. *La «dottrina» «securior» e «magis approbata» nelle scuole pubbliche dei collegi e nelle università della Compagnia di Gesù: finalità ed articolazione delle materie di studio (quarta parte delle Costituzioni cc. 1-17)*

La quarta parte delle Costituzioni ribadisce il carattere pratico-pastorale della «dottrina» in relazione con il suo fine nella Compagnia di Gesù: la salvezza dei membri dell'Ordine e dell'umanità in genere. Lo studio, pertanto, può essere considerato come una delle dodici industrie, la quarta, fra quelle proposte da Polanco[35] per la conservazione e per l'accrescimento della Compagnia.

Si danno due tipi di insegnamento: quello riservato a coloro che attendono alle scuole pubbliche dei collegi, e quello che spetta a quanti frequentano le università della Compagnia.

Il primo, in una linea di sostanziale continuità con la tradizione medioevale[36], articola gli studi su una base linguistica, l'apprendimento del latino, che costituisce il fondamento per le arti. Da queste si passa alla scolastica, che fornisce l'apparato concettuale-speculativo nel quale si devono innervare la teologia positiva e la S. Scrittura. Per quanto attiene quest'ultima, in particolare, l'eventuale studio delle lingue nelle quali la Bibbia fu scritta o tradot-

---

[32] *Exerc. Spir.* 228.
[33] *Constitutiones* I 269 275.
[34] Ivi.
[35] *Pol. Compl.* II 739-44.
[36] G. Codina Mir S.I. *Aux sources de la pédagogie des jésuites. Le «modus parisiensis»* (Roma 1968 = BHSI 28).

ta, ha uno scopo, fra gli altri: difendere la traduzione approvata dalla Chiesa[37]. È bene, dunque, che quanti intraprendono lo studio delle lingue, abbiano ricevuto i gradi; ovvero siano mediamente colti (eruditi) nella teologia; che conoscano le decisioni dei Santi Dottori e della Chiesa, affinché esso sia utile e non dannoso. D'altra parte le scuole pubbliche dei collegi della Compagnia non devono soltanto tendere a formare uomini di lettere. Il loro scopo più vero e profondo è infatti la salvezza delle anime. Pertanto, coloro che non si possono applicare negli studi con profitto, studieranno le lingue, leggeranno alcune parti della S. Scrittura, studieranno i sacramenti ed i casi, tutte materie consone con il fine predetto.

Il secondo tipo di insegnamento, riservato a quanti frequentano le università, è in relazione con la finalità per la quale la Compagnia le accetta: aiutare il prossimo in maniera più universale. Esse indirizzeranno quanti vi accedono verso la disciplina più idonea allo scopo: la teologia. Questa è la forza dominante del corpo dottrinale.

Dopo avere studiato le arti per tre anni, gli «scolastici» accederanno ai corsi di teologia, della durata di sei anni. Nei primi quattro si leggerà tutta la materia; negli ultimi due si faranno la ripetizione e gli atti di dottorato. La teologia, secondo gli orientamenti dell'Ordine, sarà articolata nel modo seguente: teologia scolastica, Sacra Scrittura e teologia positiva. Quest'ultima non sarà letta nella sua totalità, ma soltanto per quello che conviene al fine predetto, tralasciando i canoni, che servono per il foro contenzioso (diritto canonico). La legge e la medicina, lontane dall'istituto della Compagnia, non saranno insegnate.

Le Costituzioni sono estremamente attente tanto alla «dottrina», quanto al suo uso (applicazione) nel tempo e nello spazio. Pertanto esse richiedono la conoscenza delle lettere, del latino, del greco, dell'ebraico, del caldeo, dell'arabo e dell'indiano. Per tutte queste lingue, comprese le ultime tre, allorché lo si reputi necessario e utile, ci saranno maestri. Quali autori si sceglieranno nell'ambito dell'insegnamento della teologia? I non sospetti, ma soprattutto San Tommaso[38]. Ogni università pubblicherà liste di sospetti da evitare. I gesuiti più capaci, inoltre, dopo avervi riflettuto ed essersi consultati al riguardo, prepareranno una «summa» adeguata ai tempi[39].

In filosofia si seguirà Aristotele per la fisica e per la metafisica, con possibilità di «delectus»[40]. Anche per questa disciplina «ancilla» della teologia, si seguirà la dottrina più approvata, più sicura e comune. Le Costituzioni prevedono dunque, uno schema procedente in modo regressivo, che ricorda e

[37] *Constitutiones* III 121; *Constitutiones* II 426-7. Si danno due varianti di questo testo; A (1550); B (1556). Per la storia di esso, *Proleg.* c. 2 a 4 XL-III.

[38] Ivi 150; II 476. La differenza più rilevante fra il testo spagnolo B del 1556 e quello latino del 1558, consiste nella sostituzione del sintagma nominale «otra theologia» con l'altro «aliquem auctorem». Essa viene decretata al tempo della Congregazione Generale I. Il senso di tale cambiamento è chiaro: nell'ambito della dottrina scolastica si deve scegliere l'autore più sicuro, anche se le sue proposizioni ammettono entro certi limiti, «delectus».

[39] Ivi III 150-1.

[40] Ivi.

segue la regola 11 *para el sentido verdadero*. Tuttavia esse articolano diversamente le facoltà umane in relazione con le membra del corpo dottrinale. Mentre infatti Sant'Ignazio negli Esercizi faceva precedere la teologia positiva, regolata dalla volontà, e poi la scolastica, regolata dall'intelletto, nelle Costituzioni segue un ordine inverso. D'altra parte il Santo aveva riconosciuto insieme l'ampiezza e la modernità della «dottrina» scolastica. Questa intuizione porta frutto nelle Costituzioni, in quanto il fine dell'insegnamento è intellettuale-pratico (pastorale): la determinazione della verità ed il disvelamento di tutti gli errori ed i cavilli, operazioni intellettuali, che richiedono la mediazione scolastica, per la salvezza. La quarta parte delle Costituzioni pertanto, pone le fondamenta per la futura articolazione degli studi nella *Ratio studiorum:* la teologia, in quanto punto di forza del corpo dottrinale; la filosofia come sua ancella; le lingue come basi; la dottrina solida, più sicura, più approvata e comune, recepita universalmente ed autorizzata dalla Chiesa; gli autori non sospetti; la possibilità di delectus.

2.6. *La medesima dottrina esatta e solida, come uno dei mezzi umani di cooperazione con Dio, acquisiti per industria (parte decima delle Costituzioni)*

La decima parte delle Costituzioni pone in essere e sviluppa un concetto fondamentale per intendere più profondamente tanto la vita spirituale, quanto la teologia dell'Ordine, membro del corpo di quella cattolica: la cooperazione fra Dio e l'uomo. I presupposti dell'articolazione di questo rapporto si trovano già negli Esercizi ignaziani: il principio e fondamento (*Exerc. spir.* 23); il sesto punto del terzo preambolo e la *nota* ad esso relativa, nella contemplazione della passione di Cristo, durante la terza settimana (*Exerc. spir.* 197 199); la *contemplación para alcanzár amor,* durante la quarta settimana (*Exerc. spir.* 230-237). C'è inoltre, una pagina, assai significativa, scritta da Sant'Ignazio nel 1546. Benché essa non sia passata nel testo definitivo delle Costituzioni, lo ha certamente influenzato nella sostanza. Il fondatore dell'Ordine distingue, articolandoli fra loro, tre tipi di «gracias», che Dio dona tanto alle persone dotate, quanto a quelle sfornite di doni naturali, esterni o interni. Le «gracias» del primo tipo, la carità e l'amore di Dio, saranno uno strumento più grande per il profitto universale e spirituale delle anime. Egli propone, inoltre, una graduatoria di valori fra le «gracias» donate da Dio. Le prime sono la carità e l'amore, «que hazen gratas las ánimas con su criador y Señor». Le seconde sono quelle gratuite, più rare e «menos comunicadas de quien todo puede»; le terze, i doni parte naturali, parte acquisibili anche con l'uso, sono quelle più comuni. La «dottrina» appartiene a queste ultime[41]. Qual'è l'atteggiamento degli uomini nei loro confronti? Sant'Ignazio distingue tre posizioni. La prima, quella corretta, consiste in una azione complessa, caratterizzata da due momenti: porre il fine ultimo nel conseguimento del primo tipo di «gracias», la carità e l'amore di Dio; cercare di raggiungere il terzo tipo di doni divini, per muovere meglio e attrarre le persone alla carità ed all'amore (operazioni della volontà ben diretta), cooperando con il Signore, a Sua lode e gloria.

[41] Ivi II 125.

Gli errori sono molto interessanti, poiché indicano le due posizioni estreme da evitare. La prima consiste nel cercare «las primeras gracias y dones spirituales inmediate de mano de Nuestro Criador y Señor»[42], senza porre cura dei mezzi che possono aiutarci (sola grazia). La seconda consiste nel seguire i doni naturali acquisiti, in parte, mediante l'uso, senza essere «asidos ni adornados con las primeras» (sole opere). I doni del terzo tipo sono più nocivi, se non ci uniamo con i primi e se non profittiamo di questi «siendo ellas (primeras gracias) enteramente cumplidas para unirnos en verdadero amor con la diuina bondad»[43]. Sant'Ignazio, in spirito giovanneo, mette qui in rilievo due cose importantissime: la perfezione, ovvero la pienezza dell'amore (charitas) divino-umano; i legami inter-umani ed umano-divini, che tali doni, se sono ben correlati, pongono in essere, aprendo un dialogo di vero amore fra l'uomo e Dio.

Posto che il fine della Compagnia di Gesù è soprannaturale, Dio stesso, in quanto creatore, vuole trasmetterci doni naturali, in quanto grazia, doni soprannaturali. Perciò i mezzi umani, tanto acquisiti attraverso industria, quanto soprattutto la dottrina esatta e solida, il modo di proporla al popolo in discorsi (prediche) e lezioni, ed il modo di agire e di trattare con gli uomini, devono essere curati diligentemente[44]. La piena valorizzazione dei «media humana per industriam acquisita», soprattutto la «dottrina», nell'ampio quadro di riferimento del progetto di Dio sull'uomo, vede il pieno accordo fra Sant'Ignazio e Polanco. Questi ha mutuato l'uso del termine «industria» dalle forme e dai contenuti della teologia mistica medievale, soprattutto dallo Herp[45]. Il fondatore ed il segretario dell'Ordine si situano, di fatto, alla confluenza tra due correnti, la tradizione patristico-scolastico-mistica medievale e l'umanesimo. La cooperazione fra Dio e l'uomo mette dunque in luce uno dei tratti, forse quello fondamentale, in forza del quale la teologia cattolica si distingue nettamente da quella dei protestanti. Essa rivaluta l'*humanum* rispetto alla sola grazia della «theologia crucis» luterana. Tale caratteristica è a fondamento dell'antropologia cattolica, che, preso l'abbrivio da Sant'Ignazio, raggiunge una delle espressioni più compiute e più chiare in Bellarmino, segnatamente nella polemica anti-baiana[46] e nella controversia «de auxiliis»[47].

Le Costituzioni usano il termine «dottrina» in una duplice accezione, teoretica, e, soprattutto pratico-spirituale. L'insistenza del redattore del testo tanto sulla scaturigine, quanto sui destinatari di essa, ai quali si raccomanda

---

[42] Ivi.

[43] Ivi.

[44] Ivi III 272.

[45] A. M. DE ALDAMA S.I., *Imagen ignaciana del jesuita en los escritos de Polanco. Extractos* (Roma 1975) 35 (= Subsidia 9). A. MARTINI S.I., *Gli studi teologici* 251-3. Th. H. MARTÍN, *Enrique Herp (Harpius) y la Compañia de Jesús*. Manresa 44 (1972) 361-78.

[46] G. GALEOTA S.I., *Bellarmino contro Baio a Lovanio* (Roma 1966) 100-64 (= Aloisiana 5).

[47] La proposta di Bellarmino per articolare fra loro la grazia ed il libero arbitrio fu il «congruismo». I. DE LA SERVIÈRE S.I., *La théologie de Bellarmin* (Paris 1909) 567-85 (= Bibliothèque de théologie historique).

vivamente la purezza delle intenzioni, ne attestano la sfera di azione in un ambito assai ampio. Esso comprende il popolo, gli uomini in generale, da «curare diligenter», attraverso una totale dedizione agli altri, secondo gradualità ben ordinata (modus): il discorso orale (concio) pubblico; le lezioni, gli scritti e lo stile (forma) dell'agire e del trattare con le persone. Di qui nasce un costume «gesuita», garanzia di vitalità esterna, di conservazione e di accrescimento della vita dell'Ordine. Il modulo espressivo di esso è il sintagma verbale «curare diligenter» ovvero «diligentissime», il cui campo semantico ho precedentemente indagato.

3. Dalle «Costituzioni» all'«Ordo Germaniae studiorum»: i caratteri della «dottrina» nell'opera e nell'azione di Jerónimo Nadal

L'insegnamento degli Esercizi e delle Costituzioni ignaziane è intensificato ed indirizzato assai vigorosamente in senso spirituale-pastorale nell'opera di Jerónimo Nadal. Essa è mossa da due istanze, in osmosi costante fra loro. La prima è l'esigenza della chiarezza sui fondamenti dell'azione apostolica e pastorale a difesa della Chiesa Cattolica, in tempi di confusione e di incertezza, nei quali i «novatores» – la loro domanda è sempre «ubi est Ecclesia» – ne pongono in questione la legittimità e la verità[48]. La seconda è la ricerca di un circolo armonioso fra meditazione (preghiera) e prassi. Qui è la leva che, illuminata e mossa dall'imitazione di Cristo e dall'esercizio delle virtù cristiane – teologali e cardinali – mette in azione ed afferma i principî solidi di una ecclesiologia e di un linguaggio veramente cattolici.

Tutti gli scritti e l'azione di Nadal, secondo differenti modalità di espressione ed in tempi diversi, contengono le due istanze, che ho esposte: dalle *Esortazioni* tenute ad Alcalá ed a Coimbra (1561-63), attraverso gli *Scholia in Constitutiones*, asse portante della sua azione in Compagnia fra il 1557 ed il 1576[49], alle *Orationis observationes*[50], che aprono un amplissimo spazio interiore, nel quale prende campo la meditazione sul mistero di Cristo, e sulle verità rivelate, contemplate con cuore puro, fino ai testi che comprendono il complesso *Ordo Germaniae studiorum* (1563), uno dei traguardi giuridico-pratici dell'azione del gesuita maiorchino. Piuttosto che esaminare queste opere nei loro aspetti particolari, conviene rispondere, mediante esse, ad una domanda fondamentale: quali sono i tratti costitutivi che connotano la «dot-

---

[48] *Nadal* V 128.

[49] J. Iturrióz S.I., *Los «scholia in Constitutiones S.I.» de Jerónimo Nadal en el cuarto centenario de su redacción.* Manresa 49 (1977) 169-76.

[50] H. Nadal S.I., *Orationis Observationes* (Romae 1964) 50-73 161-175 280-301. Segnatamente 298: «[973] Studiorum intelligentia perficitur reflectione. Confugias ad nescientiam, ignorantiam, et caliginem in fide; et sensus Dei accipies in spiritu, in corde; inde refulgentia etc. Num haec est mystica theologia per negationes, in quibus summae effulgent affirmationes.

Principium contemplationis est in sapientia et intellectu; actionis, in consilio et fortitudine; horum exercitium, in scientia; exercitium et in custodia, in pietate et timore Domini». Il senso delle coppie di relazioni (contemplazione, azione ed esercizio; sapienza ed intelletto; consiglio e fortezza; pietà e timore di Dio) è vivissimo in Nadal e ne caratterizza insieme lo stile ed i contenuti.

trina» e gli «studi» per apprenderla? Si deve guardare ad entrambi da due angolazioni, l'una ontologico-epistemologica, l'altra pratico-funzionale. La «dottrina» risponde, secondo quest'ultima, alla natura ed al fine della Compagnia di Gesù, in continuità con la tradizione della Chiesa antica: formare «coadiutores» degli apostoli e dei discepoli di Cristo, i vescovi ed i sacerdoti[51].

La dottrina è altresì necessaria, secondo la prima angolazione, perché l'Ordine, senza di essa, non potrebbe attuare il fine del suo Istituto e sarebbe impedito nel suo modo di procedere[52], che consiste nell'esercizio dei ministeri apostolici della Parola, della predicazione, della celebrazione dei sacramenti, per la difesa e per la propagazione della fede tra «eretici» ed «infedeli»; per il profitto e per la salvezza delle anime. La «dottrina» è necessaria per esprimere il senso vero della fede. La sola virtù della semplicità che la manifesta intuitivamente, non è sufficiente per ricondurre sulla retta via gli uomini che hanno deviato in tempi dominati dalle eresie, dal falso sapere intorno alle verità contenute nelle Sacre Scritture. In siffatte circostanze, la «dottrina» è indispensabile. Essa si apprende attraverso lo «studio», che non è il ricordo di un sapere già appreso, una anamnesi. Esso consiste, al contrario, nel raggiungere (alcanzar) i principî della scienza

«... a que me aplico, y lo demás que se alcanza por los principios en las sciencias, y como veis que todas las facultades tienen sus principios, de donde se collige la sciencia dellas»[53].

Lo «studio» si distingue dunque dalla «dottrina», essendo il primo, «poner los medios humanos y ordinarios para esto»; la seconda «estos principios me declara el maestro, y eso que él me enseña»[54]. Tale concezione, che rifiuta il punto di vista platonico, è molto moderna. Essa ricerca i principî di ogni scienza, ovvero gli elementi costitutivi del metodo di ciascuna, e traccia, contemporaneamente, un circolo ermeneutico fra i principî (le regole), le facoltà ed i contenuti di ogni disciplina. In termini moderni questo approccio al tema della «dottrina» si può qualificare con l'attributo «epistemologico». Esso dà per certa una relazione feconda tra linguaggio ed essere, che esaminerò successivamente.

Il centro della «dottrina» consiste proprio nella relazione che il «maestro» scopre e trasmette in dono ai «discepoli» fra scienza e sapienza. A tale riguardo, Nadal scrive nella dodicesima Esortazione tenuta a Coimbra:

«... Pero, hermanos advertid que no procuréis (aunque esto sea) *scientia* ninguna que no os sea *sapientia*, procurando que en todo el estudio coniunguéis [juntéis] la devoción aun en la gramática; porque *scientia inflat, caritas vero aedificat et qui addit scientiam, addit laborem.* [I Cor 8,1; Eccles 1,18]. Y por tanto releva [importa] hacer

---

[51] *Nadal* V 453.
[52] ID., *Pláticas espirituales en Coimbra (1561) editatas, con introducción y notas por M. Nicolau S.I.* (Granada 1945) 124 (= Biblioteca teológica granadina. Serie I 2).
[53] *Nadal* V 457.
[54] Ivi.

buen fundamento en la virtud y no procurar en el saber solo lo especulativo de las ciencias, si no la práctica para ayudar las ánimas conforme a nuestro instituto, yendo a ellas con tener adquirido o, a lo menos, procurado de adquirir, como juzgara el superior, la humildad, la paciencia, la mortificación, la oración y uso della; de suerte que tome los estudios como probación y como ejercicio que, hecho por la obediencia, dirigido al fin, no sólo no debilitará, pero aumentará todas las virtudes; que, a la verdad, este ejercicio todo *attingit finem*»[55].

Questa riflessione è tipica dello stile e della concezione speculativo-pratico-spirituale della scienza secondo Nadal. Essa ne mette in luce due caratteri fondamentali: la radice biblica della «sapientia», ben manifesta, per esempio, in I Cor 8,1 e in I Cor 1, 16-24; la piena sintonia della sensibilità di Nadal con la «devotio moderna»[56], anch'essa saldamente ancorata su fondamenti biblici (I Cor 13; Gal 5).

Entrambi i caratteri della scienza-sapienza brillano della luce che viene loro dal comune nucleo vitale di irradiazione: il mistero della Croce di Cristo. Al cuore della sapienza del cristiano è la meditazione sulla morte e sulla resurrezione di Cristo. Il sapere cristiano, perciò, non riposa su meri principî speculativi, ma sul sentire e sul gustare in se stessi, tramite il senso interno che abbiamo ricevuto in dono, la Parola di Dio, così come l'Antico ed il Nuovo Testamento, la Tradizione dei Padri greci e latini, dei dottori, dei Concili e della Chiesa cattolica, insieme con gli stessi *Esercizi* di Sant'Ignazio, ci esortano a fare. Questa sapienza è viva e vitale, poichè Cristo ci alimenta (Gv 6,31) nell'esercizio delle virtù migliori.

Qual'è il rapporto fra le varie discipline costitutive della «dottrina»? Tutte devono tendere alla verità per la difesa e per la propagazione della fede. Chi è esperto in un settore di esse, per esempio nella filosofia, deve rimanere nel proprio campo, senza invadere quello dell'altro. Coloro che si occupano di filosofia, in particolare, a causa del loro lavoro, possono tenere nuove opinioni e mettersi in scienze «ajenas, con la facilidad que tienen en dialéctica y otras partes de su ciencia»[57]. Anche coloro che operano negli studi di greco e di latino possono cadere in tale pericolo. Perciò tutti devono «estarse en su campo, non querer nada del ajeno; *ne sutor ultra crepidam*»[58].

Chi è teologo, invece, non deve presumere di poter spiegare le verità contenute nel deposito della fede, ovvero di ridurle alla sola ragione; deve seguire, altresì, la Chiesa e l'autorità di Dio, senza affidarsi al suo giudizio particolare, né ad opinioni nuove e singolari. La teologia, infatti, tratta il mistero mediante l'«analogia fidei», connettendo fra loro le verità rivelate, e mettendole in rapporto con il fine ultimo dell'uomo. Essa non pretende di conoscere, né può svelare mai completamente il mistero nella sua essenza[59].

---

[55] ID., *Pláticas espirituales* 125.
[56] P. DEBONGNIE, *Dévotion moderne*. In: *Dictionnaire de Spiritualité* III 727-47.
[57] NADAL, *Pláticas espirituales* 133.
[58] Ivi.
[59] H. DENZINGER-A. SCHÖNMETZER S.I. *Enchiridion symbolorum* (Friburgi Brisgoviae 36 ed. emendata 1976) 590-1 nn. 3015-6. La *lettera 38* di San Basilio il Grande (330-379) è un esempio efficace e bello, letterariamente, dell'applicazione dell'*analogia fidei* al mistero della Santissima

L'azione dell'Ordine, ancorché esso sia nuovo, non è nuova, ma radicata nella Tradizione apostolica. I membri della Compagnia di Gesù, come «coadiutores» degli apostoli, devono esercitare il ministero della Parola. Essi, se ne hanno ricevuto il dono, possono diventare «Scripturarum interpretes», profeti[60]. Tuttavia dovranno sempre guardarsi dalle novità, dalla curiosità, che vaga qua e là, e debilita la verità stessa. Pertanto il linguaggio che i gesuiti useranno nella predicazione e nella teologia, dovrà essere animato da una intenzione pura e retta, che riposa sulla preghiera, sull'interrogazione costante in Cristo ed a Cristo. Di qui esso muoverà ai contenuti ed alla pratica della «dottrina». Il linguaggio teologico dovrà essere sincero, semplice, maturo, ben fondato sulla Tradizione e sulla consapevolezza che esso deve sempre manifestare ciò che la Chiesa Cattolica è e dice oggi[61]. Il criterio di misura e di validità del «modus loquendi» dell'Ordine, consiste proprio nella sua conformità con il dettato della Chiesa Cattolica.

I gesuiti, al contrario dei «novatores» riformati, dovranno sentire vivamente la cattolicità e la storicità della Chiesa in quanto essa è legata alla Tradizione delle comunità apostoliche mediante la successione ininterrotta dei vescovi.

L'insistenza di Nadal sul modo di *hablar*, retaggio dell'accoglimento della sensibilità ignaziana, prodotto delle difficili circostanze di confusione, incertezza e guerra nelle quali si trovava la Chiesa, è anche il sintomo del rapporto fra i segni-simboli, che rappresentano e veicolano le verità rivelate, e l'Essere di Dio, nella sua inconoscibilità. Le parole e le lingue, ognuna secondo la sua proprietà ed il suo spirito, per esempio il vocabolo «religione», che indica il culto e la venerazione di Dio in ebraico, greco e latino, ci sono state date in dono come «simboli» (symbola) della Sua realtà. Dio, pertanto, ha istituito le lingue

> «... summa proprietate et spiritu (hebraeam dico) ut a spiritu suo imm[ediate?] profectam, et quae [f. 71v] eius sensum exterius explicet per humanam [vocem?] fecisse, ut suis idiomatibus constarent; omnia vero eo referrentur, ad hoc inservirent, ut mysterium suae sacrosanctae voluntatis explicaretur, hoc est [τοῦ Θελήυατοζ αὐτοῦ] in Christo Iesu sacrosanctum mysterium»[62].

La Compagnia di Gesù ed i veri cristiani, devono sentire in se stessi e coltivare questo significato misterioso, simbolico del linguaggio, nel quale ogni uomo si trova, per dono di Dio.

I contenuti della «dottrina», cioè delle discipline che la costituiscono procedono per ordine, dalla grammatica alla retorica, alle arti, alla teologia[63]. Nadal intensifica e rafforza l'insegnamento ignaziano delle Costituzio-

---

Trinità, segnatamente per quanto attiene la κοινωνία e la διάκρισις delle tre persone, comparate con lo splendore dell'arcobaleno nelle nubi. Basilio afferma che il significato delle sue parole non va inteso come la verità stessa, bensì come esempio (ὑπόδειγηα) ed ombra (σκιά) di essa.

[60] NADAL, *Pláticas espirituales* 128 et infra, nota 14.

[61] *Nadal* V 461.

[62] Ivi, 109-10 et infra, nota 6.

[63] Ivi, 449.

ni. Come queste asserivano che la teologia è il mezzo «magis proprium» per il fine della Compagnia, «salutem suarum animarum iuvare», così il gesuita maiorchino afferma che essa è «maximum adminiculum ad finem Societatis». E tuttavia

«... hispanice comparatio hoc loco ita videtur fieri, quasi haec facultas aliis mediis anteponatur, quod lubenter quidem recipimus et colligimus propterea ita pronuntiari, quod theologiae facultas ac studium debeat semper cum spiritu et omnibus virtutibus coniungi, hoc est simul tractanda sit theologia et scholastice et mystice, inde enim extabit excellens huius facultatis fructus et dignitas et praesidium»[64].

Anche questo testo, tratto dagli *Scholia in Constitutiones*, come quello citato precedentemente dalla *Plática* 12 di Coimbra (1563), rivela in uno stile assai armonioso, incisivo e netto, il carattere dell'autore. Lo «Scholium» citato esprime infatti una progressione costante, che esalta insieme, il carattere totalizzante, assoluto della teologia, e le relazioni che essa stabilisce con lo spirito e con ogni virtù, in forza della sua eccellenza. Di qui viene la conseguenza fondamentale: «extabit excellens huius facultatis fructus et dignitas et praesidium» (anche qui è un crescendo, in un trinomio: fructus et dignitas et praesidium).

Come si articola dunque, a parere di Nadal, il corpo dottrinale della teologia? Essa si presenta sotto l'aspetto di un triplice studio, che manifesta un livello di profondità crescente: speculativo, anche nelle cose pratiche; pratico-morale; mistico-spirituale. Gli studiosi delle lettere, i colti, che vogliono progredire nello studio speculativo, tengono il primo tipo. Coloro che hanno una virtù (forza) pratica, benchè non seguano lo spirito, nè abbiano esperienza mistica della vita spirituale, tengono il secondo tipo. Il terzo, invece, è proprio di coloro che in spirito sono prudenti in Cristo, umili e semplici. Per quanto attiene questo genere, è vero quello che scrive San Girolamo e i santi predicano: colui che sente, egli comprende la Scrittura. Cioè colui che adempie esternamente, se c'è qualche cosa da adempiere, la comprende e la gusta contemporaneamente con il senso interno, ovvero la riceve con la prassi spirituale. È vero perciò il detto di Cristo secondo San Giovanni: «si vos manseritis in sermone meo, vere discipuli mei eritis et cognoscetis veritatem et veritas liberabit vos»[65]. Che cosa significano, in questo contesto, i termini «veritas» e «libertas»? Qual è il senso della proposizione giovannea? Possiamo rispondere con Maldonado[66], che la verità la quale ci libera, non è immediatamente Cristo, ma la fede, congiunta con la carità, in Lui e nella sua dottrina. Se dunque seguiamo Cristo, dandoGli il nostro assenso di fede e di amore ed accogliamo la Sua dottrina, allora saremo veramente Suoi discepoli e liberi.

---

[64] H. NADAL S.I., *Scholia in Constitutiones S.I.* Edición crítica, prólogo y notas de Manuel RUIZ JURADO S.I. (Granada 1976) 122-3 (= Biblioteca teológica granadina 17).

[65] ID., *Orationis* 163.

[66] J. Maldonado *1533 Fuente del Maestro; SI 1562. VIII. 10; † 1583. I. 5 Roma, SCADUTO, *Catalogo* 89-90. J. MALDONATI S.I., *Commentariorum in quattuor Evangelistas* II (Brixiae 1598) 716-18.

Nadal, continuando ad esaminare le tre vie (modalità) della teologia, osserva che può capitare una caduta (deceptio) del senso interno. Occorre pertanto tenere una regola: le verità che sembrano percepite con il senso interno, non combattano con quelle che abbiamo ricevute dalla sola speculazione, dallo studio teologico, dai dottori; tutte siano sottoposte «suavissime» al giudizio del magistero della Chiesa Cattolica gerarchica, della Compagnia e di chiunque senta in modo puro[67]. La teologia mistica (contemplativa) sembra dunque la più elevata. In verità tutte e tre le vie della teologia, la speculativa, la morale e la spirituale, devono cooperare armoniosamente fra loro, ed essere sottoposte al magistero della Chiesa cattolica, in piena conformità con il suo modo di essere e di parlare attuali. In tutto devono essere curate sommamente l'unità e l'uniformità delle opinioni[68]. Siffatti principi e preoccupazioni sono contenuti nell'*Ordo Germaniae studiorum*, specie nelle *Regulae pro scholaribus Societatis* e nell'*Instructio brevis quanam scilicet ratione de rebus theologicis loquendum sit*[69]. L'importanza di quest'ultima, che ho esaminata in un precedente articolo, secondo l'angolazione della controversia teologica con i protestanti[70], consiste nel proporre e nell'articolare le modalità stilistico-espressive e contenutistiche di una teologia cattolica, donata da Dio, insieme con il suo spirito, nella pluralità delle lingue, opposta a quella dei riformati e degli «alumbrados» (illuminati), entrambi eretici. Essa mediterà ed applicherà la lezione delle ignaziane «reglas para el sentido verdadero que en la Yglesia militante debemos tener», nel tempo che precede e segue il Concilio di Trento (1545-1563). Prenderò in considerazione pertanto l'applicazione dei principî ignaziani e nadaliani nel Collegio Romano fra il 1557 e il 1566, contemporaneamente all'elaborazione della prima Ratio studiorum della Compagnia di Gesù, secondo due angolazioni fondamentali e complementari fra loro: l'elaborazione dei «modi loquendi et docendi» filosofia e teologia, con lo sguardo rivolto all'insegnamento di esse nell'Europa cristiana non cattolica, coeva.

4. I principi ignaziani e nadaliani sulla «dottrina» nelle scuole e nelle università della Compagnia: il Collegio Romano come «studio generale» nel mondo cattolico e cristiano riformato durante la seconda metà del sedicesimo secolo

Per comprendere il ruolo del Collegio Romano nel mondo cattolico e cristiano riformato durante la seconda metà del sedicesimo secolo, occorre guardare ad esso da due angolazioni complementari, l'una interna, l'altra

---

[67] NADAL, *Orationis* 163.
[68] ID., *Scholia* 72 349 455. Anche in questo caso Nadal rafforza il dettato ignaziano, escludendo qualsiasi possibilità di apertura dottrinale, ed esigendo sommamente l'unità e l'uniformità.
[69] *Mon. paed.* II 114-21 127-33.
[70] A. MANCIA, *La controversia con i protestanti e i programmi degli studi teologici nella Compagnia di Gesù*. AHSI 54 (1985) 9-11.

esterna alla Compagnia di Gesù. Fin dalla sua fondazione (1551), infatti, i «socii» ne avevano còlta pienamente l'universalità. Nato per essere al servizio della Santa Sede, il Collegio Romano ne sarà ornamento e decoro; centro di raccolta per i professori e per gli studenti di tutto l'Orbe cattolico, specialmente per quelli provenienti dalle «bande settentrionali dove la religione have tanto bisogno di essere agiutata»[71], esso è la «fontana de la quale procedano molti altri collegii in Italia et le altre nationi fuora di quella»[72]; esempio di «studio generale» dove il «modus parisiensis» verrà applicato con profitto, differente, in questo senso, dalle Accademie italiane per la cura dell'esercizio e per l'assiduità delle lezioni[73]. Questo «studio generale» è in relazione non soltanto con le altre scuole ed università della Compagnia, ma anche con le scuole e le accademie fiorite nel mondo cristiano riformato almeno dal 1537[74]. Il Collegio Romano si distingue da esse per ciò che costituisce il centro ispiratore – il nucleo profondo – della dottrina, pur nel quadro della connessione vitale con le radici bibliche e della tradizione apostolica di essa; per i contenuti del corpo dottrinale; per le fonti dell'autorità, che nel mondo cattolico riposano sul magistero della Santa Chiesa Cattolica gerarchica; mentre nel mondo riformato sono restituite alla comunità locale dei fedeli, mercé il sacerdozio universale dei credenti, o sono affidate ai pastori della chiesa territoriale ed alla comunità degli anziani, secondo il modello di Ginevra. Il Collegio Romano e le scuole ed università della Compagnia condividono però con i protestanti la stretta connessione della «dottrina» con la «pietas», ed alcuni modi di porgere i contenuti della fede nel discorso (modi loquendi). Esaminerò più oltre le differenti modalità di approccio al corpo dottrinale e gli elementi costitutivi di esso. Giova qui insistere, invece, su ciò che i protestanti riconoscono come il nucleo più profondo della «dottrina», criterio di discernimento del vero dal falso sapere, della fede dall'errore; la Parola di Dio, che, ascoltata puramente, produce frutti di santità, per esempio i sacramenti, in antitesi al magistero della Chiesa gerarchica ed alla successione ininterrotta dei vescovi. La «dottrina» vera, biblica e patristica, fondata sulla tradizione della chiesa antica (apostolica), non sarà da cercarsi in niente altro. Ben diversa è l'articolazione del corpo dottrinale in campo cattolico, pur riposando, questo, sul medesimo fondamento cristocentrico e sull'imitazione di Cristo. Derivano di qui alcune importanti conseguenze ecclesiologiche, sottese ai rispettivi ed opposti – perché sentiti tali – corpi dottrinali. Il soggetto dell'ecclesiologia riformata è, infatti, la comunità locale, raccolta nella proclamazione vera del Vangelo; essa è la fonte, contemporaneamente, dell'autorità dottrinale. L'ecclesiologia cattolica poggia, invece, sulla Chiesa gerarchica universale, ove l'autorità dottrinale è articolata fra i dottori e i Concili, con a capo il Sommo Pontefice.

---

[71] *Mon. paed.* I (1540-56) 460. Si tratta della lettera scritta da J. A. de Polanco al p. J. Pelletier a Roma, nel settembre del 1555. Jean Pelletier *France; SI 1545 Paris; † 1564. I Toulouse, SCADUTO, *Catalogo* 113.

[72] *Mon. paed.* I 460.

[73] Ivi 458.

[74] Il 1537 è l'anno di nascita del ginnasio fondato da J. Sturm (1507-89). Cf. J. ROTT, *Jean Sturm. Le premier recteur du gymnase et de l'Academie de Strasbourg (1507-89)*. In: *Strasbourg au coeur religieux du seizième siècle*, (Strasbourg 1977) 185-88 (= Acte du colloque international 25-29 mai 1975).

4.1. *Le principali tappe della legislazione del Collegio Romano fra 1551 e 1565: il «modus docendi et loquendi» in prospettiva dell'Europa cristiana coeva*

La storia della formulazione del primo codice di norme scritte dal Collegio Romano, mostra che il nucleo originario è costituito dalle regole del rettore, stese nel 1553, alle quali fanno seguito quelle del prefetto degli studi, dei precettori e degli scolastici, stese fra il 1553 e il 1558. In questo arco di tempo si viene dunque affermando, dapprima in modo scarno[75], via via più dettagliato ed articolato, l'esigenza della solidità della dottrina, riferita all'insegnamento dell'opera di un maestro comune e più approvato. Quasi nello stesso periodo di tempo, Giovanni Calvino e Teodoro di Bèza elaboravano le norme dell'Accademia di Ginevra, fondata nel 1559[76], sulla base di principi e di ordinamenti parzialmente affini a quelli del Collegio Romano: il «modus parisiensis», la divisione e l'ordinamento progressivo in sette classi, l'insegnamento basilare delle lingue greca, latina ed ebraica. Differivano fortemente, invece, la composizione del corpo dottrinale in teologia ed in filosofia, le fonti dell'autorità dottrinale, affidate ai dottori ed ai pastori. La purezza dell'insegnamento, inoltre, era assai più rigorosa a Ginevra; gelosa la salvaguardia dell'unità della fede, che si esprimeva nella «professione», da recitarsi al rettore da parte degli scolari dell'Accademia. Gli articoli centrali di essa erano il catechismo riformato del 1537, il rigetto dell'autorità papale, la dottrina della predestinazione e la giustificazione per fede[77], che sarebbero state più tardi, nel 1565, oggetto di preoccupata attenzione nel decreto *de opinionibus in philosophia et theologia tenendis*, emanato dal p. Generale F. Borgia[78], dietro suggerimento del prefetto degli studi del Collegio Romano D. Ledesma[79].

La ricerca dell'unità dottrinale muove di pari passo con il formarsi di un linguaggio teologico, che risponde ai princìpî ignaziano-nadaliani. Le tappe di passaggio per pervenire a questo risultato sono tre, la prima delle quali ha un valore più ampio e costitutivo, almeno in generale, rispetto alle altre due, che da essa discendono: la Congregazione Generale I del 1558, che collega insieme le esigenze di formulare la Ratio del Collegio Romano e la Ratio studiorum di tutto l'Ordine[80]; la consultazione fra i professori di filosofia e di teologia del Collegio, alla guida del p. D. Ledesma[81]; la stesura di alcune norme, da parte dello stesso prefetto, sugli studi e sui costumi del Collegio nel 1564[82], che si può considerare come diretta conseguenza di quella consulta-

---

75 *Mon. paed.* I 74-77.
76 Cf. *Le livre du Recteur de l'Academie de Genève (1559-1878)*. (Genève 1959) I 63-4.
77 Ivi 76.
78 Francisco Borgia *1510. X. 28. Gandía; SI 1546. X. 9; † 1572. IX. 30 Roma, SCADUTO, *Catalogo* 19.
79 Diego Ledesma *1524 Villa Cuellar (Burgos); SI 1556. IX. 30 Louvain; † 1575. XI. 18 Roma, SCADUTO, *Catalogo* 82.
80 *Mon. paed.* II 3-7.
81 Ivi 464-81.
82 Ivi 481-90.

zione. Insieme con esse, Ledesma prospettava, a titolo di proposta al p. Generale dell'Ordine, due cataloghi di proposizioni tratte dalla filosofia di Aristotele: uno da insegnare; l'altro da vietare. Egli criticava, nel contempo, la posizione del p. Perera, perché contraria ai fini dell'istituto e dannosa ai giovani[83], redigendo un altro catalogo di proposizioni da non insegnare, perché erronee[84].

Esaminerò più oltre il decreto del p. Borgia, non tanto per i suoi contenuti in quanto tali, ma perché costituisce la prima griglia progettata per passare la dottrina al vaglio della Compagnia di Gesù ai due livelli della formazione delle opinioni, fra le quali sono quelle comuni, in genere, e delle nuove opinioni in particolare. È fondamentale osservare fin d'ora che una struttura – il catalogo – rimarrà costante nel tempo, anche se intesa in modi diversi. Il linguaggio e i contenuti in teologia ed in filosofia sono ispirati, secondo la terminologia delle «reglas» ignaziane, alla lode di Aristotele, puro, senza pericolosi commentari, che inducono in errori, come nel caso di Averroè e degli interpreti greci; letto «exacte» o «leviter» a seconda dei testi prescelti[85], nella lingua originale. Alcuni professori, segnatamente J. Mariana[86] e D. Acosta[87] sottolineano l'esigenza, leggendo Aristotele in logica ed in fisica, di mettere in rilievo i principî di queste discipline, dicendo se esse costituiscono o no scienza[88].

Il «modus docendi», che è contemporaneamente «modus loquendi», stile oratorio e di disputa proposto da Ledesma, è improntato alla semplicità ed all'onestà. Esso è vero ed onesto (puro) sia nelle dispute che nelle conversazioni del discepolo con il maestro, rifugge dall'emulazione, che semina l'odio ed il disprezzo. In questo ambito, che non attiene i contenuti ma piuttosto le modalità dell'insegnamento, vi è una sorta di affinità tra il Collegio Romano e l'Accademia di Ginevra, i cui professori sono invitati, allorchè leggono, ad una

> «... gravité moderee en toute leur contenance qu'ils ne facent point d'invective contre les auchteurs lesquelz ilz exposeront, mays qu'ilz mettent peine à expliquer fidelement leur sens. S'il y a quelque chose couchee trop obscurement ou qui ne soit point mise en son lieu, ou qui ne soit point traictee si diligentement qu'il seroit requis, qu'ilz en advertissent *modestament* [la sottolineatura è mia] leurs escolliers»[89].

Gli estensori delle norme dell'Accademia di Ginevra, curano molto attentamente l'esattezza dell'interpretazione e la chiarezza espositiva dell'autore insegnato, ma trascurano affatto di trovare l'autore più approvato, dato

[83] Ivi 502-3.
[84] Ivi.
[85] Ivi 437.
[86] Ivi 438-44. Juan Mariana *1536 Talavera; SI I. 1554 Alcalá de Henares; † 1624. II. 17 Toledo, SCADUTO, *Catalogo* 92.
[87] *Mon. paed.* II 448-52. Diego Acosta *Medina del Campo; SI 1552. VII. Medina del Campo; † 1585. VII. 20 Ciudad Real, SCADUTO, *Catalogo* 1.
[88] *Mon. paed.* II 440 450.
[89] Cf. *Le livre du Recteur* 67.

che il centro della «dottrina» è la Parola. Il prefetto del Collegio Romano, invece, chiede che il «magister» in filosofia non lodi troppo Averroè, anzi non lo lodi affatto; similmente dei greci e degli arabi. Se deve lodare qualcuno, lodi piuttosto Alberto Magno; non istituisca dispute fra i greci ed i latini[90], soprattutto, non disprezzi questi ultimi; non critichi seriamente (graviter) San Tommaso, ma si allontani umilmente dalla sua opinione ed, al tempo stesso, con lode di lui; non si arroghi il nome di peripatetico, né di dottrina peripatetica o platonica, ma dica soltanto, semplicemente, quello che lui stesso sente. Non sia eccessivo nelle critiche degli altri autori, e soprattutto di colui che insegna; non lo critichi con arroganza o «cum fastu». Non sia amante delle proprie opinioni, né si consideri «inventor» di cose od opinioni nuove e «contemptor» di quelle altrui. Pensi che i discepoli apprendono i costumi da lui[91]; eviti perciò di alienare l'affetto dei suoi «auditores» dalla scolastica. Nelle questioni di fede – qui è la parte più importante delle affermazioni di Ledesma – il «magister» agisca «totis viribus et toto conatu», seguendo sempre la dottrina pia «non vero languide, aut pro parte contraria, vehementius». Difenda le proposizioni proposte in catalogo[92].

Quanto al «modus docendi» teologia, esso deve rafforzare soprattutto la memoria, per la ripetizione e per le dispute, centrali nella formazione del gesuita e del teologo cattolico. Il professore non introduca nuove opinioni in una materia seria senza permesso del superiore, ma segua sempre l'opinione comune e quella di San Tommaso. È bene non adottare, nell'insegnamento della Summa, «commentarii» che seguono un ordine diverso dal suo, per evitare confusione negli alunni. Il professore spieghi «argumenta, solutiones et fundamentum presse et diserte, similiter aliqua ex praecipuis Caietani ... deinde addat quae sibi videbuntur»[93]. Ben diverso è il rapporto dei «novatores» e delle loro scuole tanto con Aristotele, quanto soprattutto, con la teologia scolastica. Esso meriterebbe una trattazione analitica, attenta ad individuare la gradazione e la differenza dei giudizi critici nei confronti di quella[94]. Qui basta osservare un dato fondamentale. Il ginnasio e l'accademia di Strasburgo sono ancorate saldamente tanto in filosofia, quanto in teologia, ai *loci communes*, ovvero alla retorica di Aristotele. Questa sostituisce – secondo Sturm – la struttura scolastica, troppo speculativa, e perciò ben lontana da un approccio topico, locale, concreto alla scienza.

La retorica di Aristotele, non la teologia scolastica, costituisce, insieme, il centro ed il fondamento dell'insegnamento a Strasburgo. I *Loci theologici*

---

[90] *Mon. paed.* II 487.
[91] Ivi 488.
[92] Ivi.
[93] Ivi 490.
[94] Cf. D. CANTIMORI, *Umanesimo e luteranesimo di fronte alla scolastica*. In: *Umanesimo e religione nel rinascimento*, (Torino 1975) 88-111. Sul rapporto fra Lutero e la scolastica, cf. Y. CONGAR, *M. Luther, sa foi, sa Réforme. Études de théologie historique* (Paris 1983) 18-21 31-49 105-33 (= Cogitatio Fidei 119). Il libro di Congar è stato tradotto in italiano (Brescia 1984) 19-22 33-50 111-22. Sul tema del rapporto, a Tubinga, fra «via antiqua» e «via moderna», cf. H. A. OBERMAN, *Tubinga alla vigilia della Riforma*. In: *I maestri della Riforma*, (Bologna 1982) 93-102 (= Testi e studi. Storiografia).

cui Melantone lavorò a più riprese nella sua vita[95], costituiscono un esempio pertinente della strutturazione «retorica» nel senso sturmiano[96] e funzionale della «dottrina teologica». Commentandone l'assetto interno nella «Prefazione» alla traduzione francese del 1545, Giovanni Calvino ne lodava la semplicità, in quanto «la plus grand vertu à traicter la doctrine chrestienne»[97]. Egli ne metteva in luce la funzionalità e la capacità di distinguere ciò che è necessario da ciò che è secondario alla salvezza, secondo una concezione diversa da quella cattolica coeva. Le differenze molto marcate in materia filosofico-teologica fra Roma, Strasburgo e Ginevra, rendono inevitabile una domanda. Perché Aristotele e San Tommaso erano considerati gli autori più provati e sicuri nelle scuole e nelle università tenute dai gesuiti? Essi in tanto garantivano certezze in tempi di instabilità, in quanto esprimevano, ciascuno nel proprio ambito, un rapporto di identità fra il «signum» e la «res». La dottrina aristotelica manifestava tale identità sul piano epistemologico, nella concezione della verità intesa come «adaequatio rei et intellectus». Come intendevano i «novatores» tale rapporto? Per lo più in senso nominalistico, ma con differenza al loro interno. Infatti proprio Sturm a Strasburgo, configurava il nesso fra il «signum» e la «res» come relazione fra «imago» «simulacrum» e «res»[98], tale che il primo termine è così simile al secondo da poterlo modificare. Sturm, pertanto, considera il mondo come un «kosmos» ordinato, che può essere compreso e modificato da parte di altri soggetti. È probabile che le idee ireniche di M. Bucero abbiano influenzato la concezione ontologico-epistemologica di J. Sturm[99]. Essa mostra, altresì che la valutazione delle posizioni dottrinali del campo riformato in rapporto con quelle cattoliche coeve, deve essere molto prudente ed articolata.

4.2. *Il «Decreto» del P. Generale F. Borgia «de opinionibus in philosophia et theologia tenendis» (nov. 1565) e la formazione della «dottrina» in Compagnia*

La centralità del «Decreto» proposto dal P. F. Borgia, dietro sollecitazione e consultazione con il P. Ledesma[100], è legata, insieme, con la formazione della «dottrina» in genere e con il rapporto fra questa e le nuove opi-

---

[95] I *«Loci theologici»* di Melantone hanno avuto una fase di elaborazione articolata in tre tempi: 1521-25; 1533-41; 1542-59. Per la loro descrizione cf. CR 21.

[96] A. SCHINDLING, *Gymnase et academie dans la ville libre d'Empire de Strasbourg 1538*. In: *Strasbourg au coeur* 551-58.

[97] *La somme de Théologie ou lieux communs, reveuz et augmentez pour la derniere foys par M. P. Melanchton. Calvin aux lecteurs,* (Genève 1546) ? 3. Per quanto attiene la dottrina degli articoli fondamentali e la distinzione fra verità fondamentali/verità secondarie, è stato rilevato come essa non era nuova, dato che si ritrova nella «Summa Theologica» di San Tommaso, II[a] secundae, Q. 1. art. 6-8, e Q. II art. 3-8. Essa fu ripresa, però, con intenzioni polemiche dalle correnti più radicali della Riforma. Cf. G. MIÈGGE, *Il problema degli articoli fondamentali nel «Nubes Testium» di Giovanni Antonio Turrettini*. In: *Ginevra e l'Italia,* (Firenze 1959) 505-38 (= Biblioteca storica Sansoni. Nuova serie XXXIV).

[98] Cf. P. FRAENKEL, *La proposition chez Sturm et Lever*. In: *Logique et théologie au seizième siècle: aux sources de l'argumentation de M. Bucer*. Cahiers de la Revue de Théologie et philosophie (1980) 41-51.

[99] Ivi.

[100] *Mon. paed.* II 496-503; III 382-5.

nioni in particolare. Il tratto più tipico di esso è il rigore assoluto delle prescrizioni, i cui destinatari sono, in primo luogo, i precettori dell'Ordine. Il P. Generale chiede loro che non parlino contro le proposizioni scritte né in pubblico, né in privato; che non insegnino in modo diverso da quanto è stato stabilito, né con il pretesto della pietà, né con quello della verità, né in alcun modo.

Quali sono i caratteri generali della «dottrina» filosofica e teologica, ovvero le modalità dell'approccio ad essa? Queste si dividono in negative ed in positive. Per quanto attiene le prime, il «Decreto» vieta assolutamente – nihil defendatur vel doceatur – tutto quello che «adversetur vel deroget vel minus faveat fidei tam in philosophia quam in theologia»[101], secondo una gradazione omnicomprensiva (adversetur/deroget/minus faveat); vieta tutto quello che è contrario agli assiomi ricevuti dai filosofi; proibisce, infine, quello che è contrario alla «communissimam philosophorum aut theologorum sententiam»[102]. Inoltre – questa è una nota dominante del tempo – esso raccomanda che non si difenda alcuna opinione in assoluto contro quella comune, senza consultare il superiore; che non si introduca alcuna nuova opinione in filosofia od in teologia senza il parere del superiore. Queste due norme, strettissime, vietano che tanto la difesa delle opinioni in genere, quanto l'introduzione di novità, siano lasciate all'arbitrio dei singoli. Per quanto riguarda la parte positiva, il contenuto della «dottrina» in filosofia ed in teologia, esso si articola in sei sezioni, distribuite in sedici paragrafi: Dio, gli angeli, l'anima, la sostanza, il bene ed il male, la predestinazione. Per quanto attiene Dio, si deve insegnare che Egli è libero agente, secondo la vera filosofia; che ha la provvidenza di tutti gli esseri e conosce tutto. Gli angeli appartengono ai predicamenti; l'anima è «forma informans», secondo Aristotele, ed è immortale; la sostanza è composta di materia e forma; l'essenza divina non ha una sola sussistenza comune in tre persone, ma soltanto tre sussistenze personali; il peccato ed il male sono «formaliter» una privazione, non una realtà positiva; da parte nostra non si dà causa della predestinazione. Questo ed altri cataloghi simili, benché assai più complessi, che caratterizzeranno la «Ratio studiorum» della Compagnia fra il 1572 ed il 1591, sono segni dei tempi. Essi mirano al controllo integrale della «dottrina» filosofica e teologica in ragione dell'unità della fede, messa in gravissimo pericolo dai «novatores», giusta il dettato delle Costituzioni, interpretato assai rigorosamente.

Il «Decreto» del P. Generale Borgia, benché richiesto con forza e con vigore di legge universale, per tutte le province dell'Ordine, da parte della Congregazione della Germania Superiore nel 1568[103], trovò una difficile applicazione, come i casi del P. A. Pisa[104] nella stessa Germania, e del P. B. Perera[105], nel Collegio Romano, dimostrano. Esso richiede, tuttavia, di essere

---

[101] Ivi 383.
[102] Ivi.
[103] Ivi 40-1.
[104] *Mon. paed.* IV 646-48; 703. Alfonso Pisa *1528. IV. 16 Toledo; SI 1552. VIII. 14 Alcalá; † 1598. XII. 9 Kalisz, SCADUTO, *Catalogo* 118.
[105] *Mon. paed.* II 415 455 502-3. Benito Perera *1536 Ruzafa (Valencia); SI 1551. III. Valencia; † 1610. III. 7 Roma, SCADUTO, *Catalogo* 114.

letto in una duplice prospettiva storica e storico-critica. Secondo la prima, il «Decreto» salvaguardava l'unità della fede mediante una ecclesiologia, una antropologia ed una soteriologia contrapposte a quelle dei «novatores». Secondo la prospettiva storico-critica, invece, il «Decreto» va visto ed interpretato alla luce del cammino ecclesiale attuale[106]; di criteri che aprono la via alla diversità nell'unità, come la distinzione fra il «depositum fidei» e le sue formulazioni dottrinali. Benché a tutt'oggi, in un orizzonte di comprensione e di dialogo, non certo di contrapposizione controversistica, la «differenza fondamentale» fra le chiese permanga, benché vi siano differenti modi di credere la Chiesa

> «... dobbiamo vicendevolmente porre la domanda e rispondere in tutta verità: quali conseguenze ecclesiologiche traete dall'affermazione della giustificazione per la grazia di Dio mediante la fede?»[107].

La «differenza fondamentale» risiede in diverse modalità di intendere e di interpretare la struttura simbolica sottesa a ciascun linguaggio nel quale si esprime il comune patrimonio della Tradizione della Chiesa. In esso è innervata la fede delle chiese. E tuttavia il passaggio, nel tempo, dall'atteggiamento della negazione, che il «Decreto» esprime, al dialogo, ha significato e significa interrogare nuovamente la Tradizione vivente della Chiesa. Per quello che interessa qui, ciò comporta una ricomprensione critica, alla luce dei criteri sopra indicati, del processo di formazione della «dottrina» e lo stabilizzarsi del suo riassetto epistemologico e teologico. Né l'aristotelismo, né il tomismo delle scuole possono accogliere questa rivisitazione e soddisfare alle esigenze del dialogo attuali.

4.3. *La «Ratio studiorum» borgiana (1565-1572) e l'articolazione del corpo dottrinale*

La «Ratio» borgiana (1565-1572), dal nome del P. Generale dell'ordine[108], chiude la fase della normativa pedagogica fra la I Congregazione Generale (1558), la formulazione delle «regole» sugli studi attinenti il Collegio Romano (1553-65) ed il «Decreto» del Generale dell'Ordine. Essa ne è il frutto maturo e costituisce, insieme, la prima provvisoria attuazione del dettato delle «Costituzioni» e degli «*Scholia*» riguardo all'elaborazione di una «Ratio» generalizzata a tutto l'Ordine[109]. Richiesta con insistenza dalle Congregazioni delle Province[110], essa è scarna nella formulazione degli articoli; né

---

[106] Cf. Comitato Misto Cattolico – Protestante in Francia, *Consenso ecumenico e differenza fondamentale. Riflessioni e proposte, 10-11 dicembre 1986*. In: *Enchiridion Oecumenicum. Documenti del dialogo teologico interconfessionale*. II. *Dialoghi locali 1965-1987*. A cura di Giovanni Cereti e S. J. Voicu (Bologna 1988) 281-92.

[107] Ivi 292.

[108] Cf. L. LUKÁCS, *De prima Societatis Ratione studiorum sancto Francisco Borgia praeposito generali constituta (1565-69)*. AHSI 27 (1958) 209-32. Per la descrizione della struttura della «Ratio» borgiana in relazione con la controversia teologica, cf. MANCIA, *La controversia* 11-3 (v. nota 70).

[109] *Constitutiones* III 146-7; NADAL, *Scholia* 399.

[110] *Mon. paed.* III 3-55.

discute, come farà invece la «Ratio» del 1586, i contenuti del corpo dottrinale[111], ma ne offre la distribuzione cronologica esterna, con un elemento nuovo ed interessante, che sarà meglio sviluppato in seguito: l'analisi del «modus docendi» la scolastica[112], insieme con l'apertura di uno spazio proprio e distinto per il professore di Sacra Scrittura, nonché per quello di «casus» e di controversie[113]. I trattati più interessanti riguardo alla «dottrina» in Compagnia sono due, scritti entrambi, probabilmente, dal p. Perpinyá[114]: *de artium liberalium studiis* composto fra il 1565 ed il 1570[115], dedicato alla filosofia ed alla matematica; e l'altro, *de Sacrae theologiae studiis*, apparso tardi, nel 1572, a causa della mancanza di accordo sul tema del «delectus opinionum»[116].

Dopo avere dichiarato, nella linea e secondo la terminologia delle Costituzioni[117], il fine delle arti, in funzione della cognizione e dell'uso della teologia, l'estensore del trattato sugli studi filosofico-matematici determina la distribuzione dello studio dell'opera di Aristotele, giusta le indicazioni dell'ottava sessione del canone del Concilio Lateranense e delle Costituzioni[118]. Il curriculum di filosofia durerà tre anni. Nel primo si farà una succinta introduzione della dialettica. Proprio la dialettica di Aristotele sarà condotta a termine nello spazio di un solo anno, secondo questo metodo: ci si soffermerà sul commento di ciascun libro, affinché a ciascuno sia lasciato il suo tempo, giusta le prescrizioni del prefetto, con il giudizio del rettore. Si dedicherà mezzo anno alla fisica ed ai restanti studi di filosofia naturale, affinché negli ultimi sei mesi si spieghi la metafisica, se ogni giorno si dà una lezione soltanto; se, invero, ogni giorno si daranno due lezioni, alla metafisica basteranno quattro mesi. Il curriculum dialettico-filosofico prevede che «universus Aristotelis contextus explicandus»[119]. E tuttavia si prospetta una articolazione dello studio sulla base di due criteri dichiarati, l'utilità e la necessità. Ad essi se ne unisce un terzo, tacito, ma fondamentale: la consonanza della dottrina aristotelica con la fede cattolica. Ove questa non si dia, i libri di Aristotele – per esempio il «de anima» – si leggeranno soltanto per quella parte che non nuoce alla verità cristiana. In forza dei criteri menzionati, l'opera di Aristotele sarà così esposta: «pleraque erunt accurato et diligenti studio explicanda; multa vero aut cursim praelegenda, aut certe sub brevi compendio attingenda ...»[120]. Secondo la formulazione che segue nel testo, tutti i «praedicabilia»

---

[111] Cf. *Mon. paed.* V, *Introductio generalis* 13*-19*.
[112] Cf. *Mon. paed.* II 268-72. Per quanto riguarda l'estensore del trattato, ivi, 186.
[113] Ivi 268-70.
[114] P. G. Perpinyà *1530 Elche (Valencia); SI 1551. IX. 30 Coimbra; † 1566. X. 28 Paris, SCADUTO, *Catalogo* 114.
[115] Cf. *Mon. paed.* II 253-65.
[116] Cf. L. LUKÁCS, *De prima Societatis Ratione studiorum* 226-32; e *Mon. paed.* II 184-5.
[117] Ivi, 254 et infra note 2-3.
[118] Ivi 255 et infra nota 5.
[119] Ivi, 255. Circa l'insegnamento di Aristotele nelle scuole della Compagnia, cf. C. H. LOHR S.I., *Jesuit Aristotelianism and sixteenth-century metaphysics*. Paradosis 32 (1976) 203-20.
[120] Cf. *Mon. paed.* II 255.

si leggeranno «accurate et plene», eccezion fatta per l'ultimo capitolo; i «predicamenta» si leggeranno tutti; si leggerà il primo libro «de enuntiatione»; si leggeranno i primi sei capitoli del primo libro dei «priora», gli undici primi capitoli e dal 23 alla fine del primo libro dei «posteriora»; il primo, il secondo ed il sesto dei «topici». Tutto il resto in compendio, o «cursim», come l'«ars inveniendi» o gli «elenchi». I libri della «fisica» saranno commentati «accurate», con alcune eccezioni.

Si spiegheranno in compendio le parti seguenti di essi: i «placita philosophorum» del primo libro della fisica; i capitoli sull'infinito, del terzo libro; i capitoli sul vuoto, del quarto; tutto il sesto. I primi due libri «de coelo» si leggeranno «exacte», i rimanenti, invero, in compendio. Si leggeranno accuratamente entrambi i libri «de generatione», eccetto i pareri dei filosofi, sui quali non conviene soffermarsi; si tratteranno «paulo exactius quam compendio» i «meteorologica»; non si devono trascurare i «parva naturalia». Si deve studiare con cura soltanto il proemio del primo libro «de anima»; si devono invece leggere «exacte» il secondo ed il terzo libro. Per quanto riguarda la metafisica, se ci sarà tempo, si valuterà l'opportunità (utilità) di leggere il proemio, il quinto, il settimo, l'ottavo, il nono ed il dodicesimo libro. Se tuttavia non vi sarà tempo, il «magister» commenterà insieme con il proemio del primo libro, il quinto, il settimo et il dodicesimo. Occorrerà leggere anche qualche cosa dell'etica[121].

La base aristotelica della formazione filosofica, accomodata alla finalità soteriologica della Compagnia, si concentra soprattutto sulla logica, sulla fisica – fatta eccezione per i concetti di vuoto, infinito e per le opinioni dei filosofi – e sulla metafisica. Questa è intesa in una accezione fortemente logica, topica, epistemologica, libera dalle implicazioni della dottrina attinente l'anima. L'etica vi viene ammessa soltanto in parte (etiam *aliqua* praelegenda sunt).

Il trattato dedica alla matematica soltanto un articolo. Questa disciplina sarà insegnata nelle università in una prelezione straordinaria, da parte di colui che l'anno successivo comincerà un altro corso, ovvero da un altro. Nei collegi privati farà la prelezione il «magister» che insegna filosofia, se ciò potrà avvenire facilmente; altrimenti un altro spiegherà la matematica per quello che conviene al fine dell'Ordine. E tuttavia si deve avere cognizione della sfera almeno una volta. Mentre i gesuiti studiano le lettere nelle accademie, si dedichino a questa disciplina contemporaneamente allo studio della filosofia, o se ciò non è possibile, mentre studiano teologia. I futuri professori di «arti» dovranno avere studiato la matematica[122]. La «Ratio» borgiana, pertanto, non trascura la matematica, ma tende a collegarla, per quello che è possibile, alla filosofia, o altrimenti allo studio della teologia, nel rispetto del fine dell'Ordine.

---

[121] Ivi 255-56.
[122] Ivi 256. Per lo studio della matematica in Compagnia, e, segnatamente, nella «Ratio studiorum», cf. G. COSENTINO, *Le matematiche nella «Ratio studiorum» della Compagnia di Gesù.* Miscellanea storica ligure 2 (1970) 169-213.

Il trattato *De sacrae theologiae studiis* è interessante per due ragioni: per la consonanza piena con il dettato delle Costituzioni in merito all'articolazione del corpo dottrinale e, soprattutto, poiché inizia a prospettare il metodo di insegnamento delle discipline teologiche, prima fra tutte la scolastica. Secondo una linea comune a quella di Ledesma nel Collegio Romano[123], l'estensore del trattato sulla teologia afferma che la Summa di San Tommaso dovrà essere letta e spiegata giusta l'ordine interno degli articoli «declarando prius titulum articuli, deinde totum articulum exacte, cum suis probationibus et argumentis in contrarium ac solutione, eodem ordine»[124]. Seguiranno i dubbi e le «quaestiones», se ne capitano di degne a conoscersi, pertinenti propriamente all'articolo, adducendo le opinioni dei dottori ed i loro fondamenti. Gioveranno perciò le «lectiones» di Caietano, Capreolo, Scoto, Durando, Gabriel Biel ed altri, che il professore abbia provato[125]. Egli non scriverà un trattato delle materie, ma potrà farne un compendio, giusta ragioni di tempo e di luogo. La «Ratio» sembra aprire, per la prima volta, uno spazio al «delectus opinionum», data la varietà dei dottori citati. Fra essi è persino quel Gabriel Biel, che può essere considerato come l'iniziatore della «via moderna», distinta dalla «antiqua» a Tubinga[126]. E tuttavia non si devono perdere di vista due dati: il carattere provvisorio della «Ratio borgiana» e la raccomandazione al professore di Sacra Scrittura, estensibile a quello di Scolastica, sia pure secondo metodologie diverse, a non prendersi cura delle novità, che vanno contro il «sensum Ecclesiae» e il consenso dei Padri.

La «Ratio» apre uno spazio assai chiaro al professore di Scrittura prospettando le linee essenziali di articolazione del suo metodo: spiegazione diligente del senso letterale e, per i luoghi restanti della scrittura, poco tempo a quelli perspicui ed a quelli che richiedono il senso mistico, figurato. Il professore si adopererà affinché non soltanto sia compreso l'autore di cui fa prelezione, ma affinché siano illustrate altre parti della S. Scrittura, se vale la pena. Gioverà a questo scopo trattare i luoghi che sembrano contrari; aggiungere a ciascuno la loro storia e le «quaestiones» letterali, allorché il fatto narrato lo richieda; ed anche i luoghi attraverso i quali gli ebrei possano essere convinti. Se capita eventualmente un luogo dove deve servirsi della dottrina degli scolastici, non lo tratti in modo scolastico, ma piuttosto «more doctorum sacrorum, et accommodate ad scripturam»[127]; potrà frattanto riferire in breve le «sententiae» degli scolastici. Quando si presenti l'occasione di confermare i nostri contro gli «eretici», non ometta, ma tratti non diffusamente le controversie. L'estensore del trattato esorta il professore di Scrittura a seguire i decreti del Tridentino ed a difendere sempre la volgata[128]; ad aderire

[123] Cf. *Mon. paed.* II 488-90.
[124] Ivi 268. Riguardo al metodo della «concordia discordantium» tanto in scolastica quanto in filosofia, cf. C. H. LOHR S.I., *Jesuit Aristotelianism* 203 209-11, con interessanti osservazioni circa le origini di esso.
[125] *Mon. paed.* II 268.
[126] Cf. H. A. OBERMAN 54-6.
[127] Cf. *Mon. paed.* II 269, n° [13] et infra note 16-8.
[128] Ivi n° [15].

alle interpretazioni dei santi dottori e ad insegnare «conformiter» ad essi, le cui parole egli tratterà «magna cum reverentia»[129], ovvero con rispetto e con amore. Gli articoli successivi sono dedicati all'insegnamento delle controversie e dei «casus»[130]. È inutile prenderli in considerazione in questa sede. Il corpo dottrinale si presenta solidamente poggiato sugli assi portanti delle lingue, della filosofia e delle scienze in funzione del vertice dell'edificio, la teologia, articolata in Scolastica e Sacre Scritture con intenzionalità controversistica. La «dottrina» linguistica e filosofica in funzione della teologia, è ormai consolidata nei suoi nuclei costitutivi. I suoi metodi ed i suoi principî sono saldamente fissati e distinti fra loro. Essa attende però di essere sviluppata, discussa criticamente, allargata, e confermata durante il tempo di elaborazione della «Ratio» definitiva, fra il 1586 e il 1599, nell'ultimo quindicennio del secolo, da parte delle migliori intelligenze dell'Ordine.

5. La «dottrina» nella Ratio studiorum 1586 A: i due sostegni e presidi della Compagnia, «ardens pietatis studium et praestans rerum scientia»

Prima di indagare la nozione di «dottrina», quale emerge dal complesso «corpus» della «Ratio studiorum» fra 1586 e 1599, occorre precisare ulteriormente i limiti del presente lavoro, che tocca, per altro sotto diversa angolazione, temi già trattati nell'articolo *La controversia con i protestanti e i programmi degli studi teologici nella Compagnia di Gesù*[131].

La presente ricerca, viceversa, non pone al centro dell'attenzione i programmi degli studi teologici in quanto tali, ma più in generale la nozione totale del «corpo dottrinale» nel suo divenire storico fra 1540 e 1599. Essa viene studiata criticamente, secondo che i testi prescelti per l'analisi – gli ordinamenti giuridico-pratici dell'Ordine in pedagogia – ne mettono in luce la fisionomia e gli orientamenti. Pertanto il presente studio non tratterà né i contenuti particolari, né i metodi didattici attraverso i quali sono veicolati insieme l'insegnamento della Summa di San Tommaso, della S. Scrittura e della teologia positiva. Esso esaminerà ed esporrà piuttosto i criteri ed i principî ai quali queste materie sono saldamente ancorate. Questi, infatti, enucleano la fisionomia e gli orientamenti della «dottrina» nel suo insieme. La «Ratio», inoltre, sarà esaminata alla luce di una angolazione speculativa, lasciata da parte nel precedente studio sulla «Controversia»[132], del quale saranno esibite le conclusioni circa la pratica, allorché sarà necessario integrare le due angolazioni – speculativa e pratica – giusta lo scopo attuale.

Negli *Acta Congregationis* del 1584[133], che precedettero i lavori della Commissione insediata dal P. Generale Acquaviva per l'elaborazione della

---

[129] Ivi nº [16].
[130] Ivi 270.
[131] Mancia, *La controversia* 26-43.
[132] Ivi 27-8.
[133] *Mon. paed.* V 2.

«Ratio», la «dottrina» e l'«ardens pietatis studium» sono, insieme, i due «praesidia et firmamenta» dell'Ordine. In questi due principî «omnis Constitutionum nostrarum vertitur cardo»[134]. La «dottrina», in particolare, si configura in tutta la sua eccellenza. Questa è ancorata a tre principî, ciascuno dei quali è frutto delle circostanze di tempo nelle quali la Compagnia opera: la solidità, la sicurezza e la «pietas». L'azione che può garantire, se condotta con zelo, la loro fruttuosità, deve essere mossa da due criteri ispiratori e norme di comportamento: la concordia fra tutti i membri dell'Ordine in merito ai contenuti ed al metodo di insegnamento; il rigetto delle novità nelle materie importanti, che coinvolgono dal profondo, mettendola in pericolo, l'unità della fede. La diversità dell'insegnamento e la libertà di pensare, pertanto, saranno legate a leggi certe. Di qui scaturisce la cosiddetta «pars speculativa» della «Ratio», che mette criticamente a frutto la lezione del «Decreto» del P. Generale Borgia (nov. 1565). La struttura della sezione speculativa è assai più complessa e particolareggiata di quella del «Decreto», assai differente. I principî animatori, però, sono i medesimi. Esso distingue la selezione delle opinioni – «delectus opinionum» – in teologia da quella per i professori di S. Sacra Scrittura e di Controversie, cui fa seguire un «commentariolus», che spiega i metodi ed i criteri adottati per costruire, attraverso la selezione, una «dottrina» solida e sicura.

5.1. *Il «Delectus opinionum in theologica facultate»*

Undici regole generali[135] passano al vaglio dell'Ordine i criteri di lettura della Summa di San Tommaso, considerato l'autore più sicuro in fatto di «dottrina» da insegnare nelle scuole ed università della Compagnia. La formazione del corpo dottrinale e l'articolazione delle sue membra, sono legate alle radici dell'autorità: il sensus Ecclesiae, le tradizioni ricevute, le opinioni concordi e congruenti della maggioranza dei dottori, il giudizio dei superiori dell'Ordine, ascoltato il parere dei teologi della loro provincia di appartenenza[136]. La «dottrina», in sintesi, coincide esattamente con la tradizione ricevuta. Essa non consiste affatto, viceversa, nell'insegnamento delle nuove opinioni, che vanno rifiutate tanto nelle questioni di fede e di grande importanza, in quelle che hanno a che fare con la religione, quanto nelle questioni dove non c'è pericolo. Occorrerà cercare sempre la concordia dei più e la tradizione ricevuta. In merito alla teologia, l'indirizzo tomistico è sicuro. L'Ordine persegue, insieme, due obiettivi: esporre apertamente e con acume le proposizioni libere; definirne espressamente un certo numero, a seconda della loro relazione con San Tommaso, come la sesta regola esorta a fare[137]. Lo sforzo della Compagnia si articola in due processi complementari: chiarire San Tommaso ed armonizzarlo con l'insegnamento di altri dottori, alla luce degli

[134] Ivi.
[135] Ivi 6-13. Cf. anche l'*«Introductio generalis»* 13*-15*.
[136] Ivi 6.
[137] Ivi 9.

sviluppi recenti e delle esigenze della teologia attuale, che è opera analitica e sintetica insieme. Di più l'Ordine propone l'equilibrio e la misura per le proposizioni nelle quali è stata concessa una certa libertà: «nullus ita partem unam defendat, ut alteram plusquam par esset, exagitet»[138]. Per altro verso, complementare a questo, il professore di teologia non dovrà trascurare di conciliare i dottori, quando ciò sarà facilmente possibile[139]. Le regole da 7 a 11 sono improntate a questo spirito, che ricerca la concordanza e la conformità fra gli autori[140]. Il metodo della «Ratio», inoltre, per quanto attiene i rapporti fra la teologia e la filosofia, propone una distinzione di ambiti e di compiti, perfettamente in linea con la migliore tradizione di Nadal e di Ledesma.

5.2. *Il «Commentariolus»: la libertà di insegnare e di pensare. Criteri del modo di seguire San Tommaso*

Benché il «Commentariolus» concluda la parte speculativa della «Ratio studiorum» e sia collocato dopo il «delectus» per i professori di S. Scritture e di controversie, è parso opportuno anticiparne la trattazione per ragioni contenutistiche. Esso studia infatti gli stessi temi del «delectus in theologica facultate», indicando, fra l'altro, le modalità di elaborazione della cosiddetta «formula»[141]. I problemi più avvertiti dai redattori – fra essi il padre Tucci[142] – di questa sezione della «Ratio» sono la libertà dell'insegnamento o «libertas opinandi» ed i criteri/modalità di lettura di San Tommaso. La «libertas opinandi» non era un problema nuovo per la Compagnia di Gesù. Esso infatti, era legato alla stessa genesi dell'Ordine, e dunque, alle Costituzioni. Più tardi, le consultazioni fra il prefetto degli studi Ledesma ed i professori del Collegio Romano, nonché, soprattutto, il «Decreto» del p. Gen. Borgia (nov. 1565), avevano tentato di dare soluzione al problema. I difetti del «Decreto», tuttavia, avevano indotto i redattori della «Ratio» a sperimentare un metodo nuovo nella stesura dei catalogi componenti il «delectus». Che cosa rispondere, dunque, a coloro i quali potrebbero conchiudere che «[...] nostris [...] est praeclusa libertas excogitandi meliora, et tamquam illata quaedam vis ingeniis, si quae non credunt, docere cogantur? [...]»[143]. La «Ratio» a giudizio degli estensori del «Commentariolus» non offre una libertà minore o diversa da quella che la Compagnia, fino dalle Costituzioni, tollera. A questo argomento «ex authoritate» essi aggiungono altre due considerazioni. Ingegni che con umiltà mettono la loro opera al servizio della religione, non devono andare alla ricerca di una libertà qualsivoglia, ma di quella che è congiunta con la virtù, che spinge verso la via giusta («mediocritas»). Il loro compito

---

[138] Ivi 13, «Regula octava».
[139] Ivi.
[140] Cf. *Mon. paed.* V 13.
[141] Ivi 18-22.
[142] Stefano Tucci * Monforte (Messina); SI 1557. X. Messina; † 1597. I. 27 Roma, SCADUTO, *Catalogo* 148.
[143] *Mon. paed.* V 21.

è quello di perfezionare la libertà della ricerca e dell'insegnamento, che esclude la volontà di comprimerla, ma intende solo frenarne gli eccessi. Gli estensori del «Commentariolus», esaminando alcune delle più gravi conseguenze prodotte dalla libertà di pensare e di insegnare sull'unione degli animi e sulla solidarietà del corpo della Compagnia, osservano:

> «Cum praesertim non raro opinandi diversitas in voluntatum etiam simultatem derivetur, dicatque alius 'Ego sum Apollo', alius vero 'Ego sum Cephae'. Quae pernicie cum maior nulla sit, libentius multo ferenda est aliqua doctrinae iactura, quam concordiae. Et si diligenter attendatur, ad instituti nostri scopum multo magis confert vinculum pacis et unitas animorum, quam modica quae doctrinae accessio tot iactata contentionibus»[144].

La lezione della «Ratio» è: meglio un male per la dottrina, che un danno per la concordia. Si devono sempre cercare la solidità e la conformità dottrinali, che le Costituzioni raccomandano. La martellante insistenza su di esse, è motivata anche da un'altra ragione: l'indipendenza dal pensiero di estranei. Finché si dipende da questi, è impossibile riportare un frutto nuovo, che non sia il dissenso[145].

La parte successiva del «Commentariolus» spiega le ragioni del metodo di lavoro dei Padri componenti la commissione insediata dal P. Gen. Acquaviva. L'esame dettagliato condotto dai suoi estensori può essere considerato, pertanto, una difesa del metodo prescelto. L'argomentazione si snoda intorno a cinque punti collegati fra loro: la scelta e la preferenza accordate a san Tommaso rispetto ad altri autori; la coerenza delle proposizioni scelte da vari autori, a formare un solo corpo dottrinale; il numero cospicuo delle proposizioni definite, i criteri di selezione, che hanno guidata l'elaborazione e la suddivisione delle proposizioni in tre tipi; i difetti intrinseci ad alcune delle proposizioni prescelte. Non è possibile seguire il filo delle argomentazioni in tutto: sarebbe troppo lungo. È meglio, pertanto, riassumerlo nelle parti principali e commentarlo brevemente, senza perdere di vista che tutta la parte speculativa della «Ratio» verrà poi passata al vaglio delle province dell'Ordine. Per quanto attiene il primo punto, la scelta e la preferenza accordate a san Tommaso, gli estensori del «Commentariolus» citano direttamente i testi delle Costituzioni[146], le quali prescrivono che si legga san Tommaso. Quali saranno, pertanto, i criteri di lettura? Bisognerà leggere tutto San Tommaso? Il dettato delle Costituzioni va interpretato. Esse, infatti, prescrivono di seguire la sua dottrina poiché la riconoscono più sicura e più approvata di tutte. Tuttavia essa non sempre soddisfa a questi requisiti, ed un certo numero di proposizioni non sono approvate dai più. La formula prescelta, pertanto, non contiene niente altro che «S. Thomam probe intellectum», il pensiero di san Tommaso ben interpretato, ovvero le opinioni più comuni e recepite, che

---

[144] Ivi 23.
[145] Ivi.
[146] Ivi, 23-4; *Constitutiones* p IV c 14 par 1.

fanno autorità per sè. Alla stima che da questa deriva può apportare nocumento solo la «licentia» privata. La dottrina tomistica, di per sè serve a rendere celebre il nome della Compagnia, non certo a distruggerlo. Che se alcuni religiosi divengono grandi a causa di san Tommaso, anche i nostri lo diverranno grazie a lui, e molto più, poiché nel seguire san Tommaso, hanno in comune con essi tutto ciò che è degno di lode. La concessione di una certa libertà dall'obbligo di seguirlo, contribuisce ad eliminare qualche difetto che si trova in lui. I gesuiti, da cui si esige che seguano in tutto san Tommaso, non sarebbero rimproverati se qualche volta sono costretti a difendere conclusioni contrarie, perché sono sostenute con forza e comunemente recepite.

Per quanto attiene il secondo punto, la coerenza in un solo corpo dottrinale di proposizioni raccolte da diversi dottori, il «Commentariolus» si rimette alla capacità ed alla perspicacia dei docenti, a tessere un corpo unico da membra varie. Se simili doti mancano, «quis eos a S. Thoma cogit recedere»?[147]. In terzo luogo questo è il terzo punto dell'argomentazione, si accetti l'onere della quantità delle proposizioni. Esso dipende dal fatto che la perfezione della dottrina, come quella della vita, ha bisogno di molteplici fattori. E finalmente, questo onere è imposto dalle Costituzioni, che saranno sempre in grande considerazione nel corpo della Compagnia. I loro orientamenti, che limitano la libertà «in paucis gravioribus»[148], mirano a promuovere la libertà dell'insegnamento. Le determinazioni universali, inoltre, servono meglio ad eliminare i contrasti particolari e locali, che forse nascono tra il prefetto degli studi ed i docenti.

Il quarto punto dell'argomentazione riguarda i criteri di selezione delle proposizioni. Agli estensori del «Commentariolus» è sembrato opportuno definirne tre: il primo di esse è collegato con la religione e con la «pietas»; il secondo è quello delle proposizioni che trattano una materia seria, i principî, dai quali dipendono altre materie, ovvero temi esposti facilmente a pericoli, che hanno fondamento «in re», e non sono legati esclusivamente alla volontà. Il terzo infine, comprende le opinioni di tutti i teologi di rilievo, o, almeno, della maggior parte di essi. Non è necessario aggiungere a quelle sopra descritte, un quarto tipo di proposizioni, «quae magis firmis rationibus ac fundamentis nituntur, quam earum contrariae»[149]. Tale specie può essere facilmente sussunta sotto le altre tre.

Dopo aver illustrati con esempi[150] i tre generi di proposizioni, gli estensori del «Commentariolus» rispondono ad una serie di obiezioni che si potrebbero muovere circa le soluzioni adottate in merito ai criteri prescelti. Ma, innanzitutto, essi difendono la varietà del «delectus». È necessario, essi dichiarano, determinare l'insieme delle proposizioni, e non limitarsi all'enunciazione dei principî di san Tommaso, perché la sua dottrina «ex variis coag-

[147] *Mon. paed.* V 24.
[148] Ivi 25.
[149] Ivi 26.
[150] Ivi 26-29.

mentatur sententiis» diversamente articolate tra loro. Se non si scende alle singole parti, od al maggior numero di esse «non potest ex iis conflari unum quasi doctrinae genus S. Thomae proprium»[151]. Questo è un criterio necessario per garantire, come esigono le Costituzioni, la «pietas» e la «conformitas» indispensabili per il mantenimento della concordia, la quale può essere turbata anche dal dissenso circa aspetti particolari e per sé irrilevanti. Come si vede, l'intento primario degli estensori del «Commentariolus» è la salvaguardia del consenso dottrinale nel corpo della Compagnia, «ne sectae introducantur»[152]. Il quinto punto dell'argomentazione riguarda i difetti intrinseci alle proposizioni[153]. Non vale la pena di riferirlo nei dettagli, dato che non aggiunge nulla di nuovo o di diverso rispetto agli altri. Giova invece, riflettere su due aspetti del corpo dottrinale teologico. Essi sono strettamente connessi fra loro: la configurazione della «dottrina» ed il senso del «delectus». Il corpo dottrinale teologico (scolastico) è tomistico. La sua unità, però, è per composizioni di parti diverse, il cui nucleo è costituito dalla proposizione, segnatamente da quella nella quale si esprime il pensiero di San Tommaso. Data una siffatta struttura, si spiegano insieme scopo e significato del «delectus». Esso serve a comporre le parti di una dottrina perfetta, tale da contenere il meglio delle proposizioni di san Tommaso, non solo le più celebri, e di quei teologi diversi, ma non contrari a lui. In questa operazione di costruzione della dottrina perfetta, si dà libertà, e tuttavia poca e non larga, secondo lo scopo da raggiungere. Il «delectus» in funzione di siffatto corpo dottrinale, sarà orientato secondo alcuni criteri fondamentali per l'Ordine: la «pietas», la solidità, la sicurezza e la conformità delle opinioni.

5.3. *Il «delectus opinionum» per il professore di S. Scritture*

La «dottrina» circa le S. Scritture è legato all'autorità del Concilio di Trento, il cui dettato deve essere seguito fedelmente. Tutte le ventiquattro proposizioni del «delectus» legate con quelle sulla Chiesa e sul rapporto Chiesa-S. Scritture, entrambe oggetto del «delectus» per il professore di controversie[154], si raccolgono intorno a due temi e problemi: i criteri di determinazione dei testi «canonici» ed il rapporto fra le lezioni diverse e/o contrarie alla Volgata[155]. Per quanto riguarda l'autenticità di questa, la proposizione 20 recita:

> «Tridentinum Concilium non solum in quaestionibus fidei et morum, sed in omnibus plane rebus, vulgatam editionem fecit authenticam»[156].

Restano tuttavia, difficoltà, poiché alcuni testi della Volgata possono essere inesatti (codices mendosi). Quale deve essere la posizione del docente

---

[151] Ivi 29.
[152] Ivi.
[153] Ivi 30-33.
[154] Ivi 15-17.
[155] Ivi 15.
[156] Ivi 15, nº 20.

di S. Scritture rispetto a questo fenomeno? Conviene, innanzitutto, che egli non ne generalizzi l'estensione; parlando, inoltre, di qualche inesattezza particolare, esistente «in omnibus codicibus latinis», si astenga dall'affermarla categoricamente, e si limiti, piuttosto, a farla intravvedere, fondandosi su autori di grande autorità e su ipotesi[157]. Le altre proposizioni della «Ratio» circa l'insegnamento delle S. Scritture, come queste, sono concentrate intorno ad un punto sostanziale e fermo: l'autorità indiscutibile della Volgata. Esse possono essere riassunte sinteticamente nei seguenti due punti:

a) Il Concilio di Trento fa autorità per la determinazione del senso autentico dell'Antico e del Nuovo Testamento, che è la Volgata latina. Esso rigetta ogni senso contrario a quello della Volgata. Questa è autentica non solo nelle questioni di fede e di morale, ma in tutto.

b) Il senso diverso, non contrario alla Volgata, non è proibito dal Concilio, se può stare con quello autentico. Le lezioni marginali dell'esemplare greco od ebraico, non sono da preferirsi a quello della Volgata. Sono da ritenersi sospette le interpretazioni dei nomi date dai rabbini o dai rabbinisti.

Nella valutazione complessiva del «delectus in S. Scripturis» non si deve ignorare né trascurare lo strettissimo legame fra le proposizioni di questo e quelle del professore di controversie. Entrambe sono interdipendenti. Quando infatti la «Ratio» afferma che la Parola di Dio scritta e non scritta costituisce la Chiesa, e che la verità di Chiesa e S. Scritture è la medesima[158], essa fonda questa asserzione sul testo della Volgata, vero ed autentico.

5.4. *L'ecclesiologia, il rapporto Chiesa-Scrittura-Tradizione e l'autorità nella «Ratio studiorum»: il «delectus» per il professore di controversie*

L'interesse e l'importanza per il lettore odierno del «delectus» per il professore di controversie, risiedono nella prospettazione sintetica di una tavola di proposizioni contenenti i fondamenti della dottrina ecclesiologica nei suoi vari aspetti: la Chiesa, il Concilio, il Papa, ed il rapporto Scrittura/Tradizione. Queste tematiche, benché svolte in successione, sono interdipendenti e complementari fra loro. Per quanto attiene la Chiesa, la prima delle dieci proposizioni componenti la sezione del «delectus» ad essa dedicata, la definisce in questi termini: la vera Chiesa di Dio visibile è quella che, nell'esterna professione della fede e nella partecipazione dei sacramenti, comunica con il vero capo e vicario di Cristo, che è il Romano Pontefice[159]. Questa proposizione, il cui senso è chiarito ulteriormente e completato dalle successive, soprattutto da quelle che configurano il rapporto Scrittura/Tradizione, è di capitale importanza. Esse ci fanno comprendere la natura ed i limiti dell'ecclesiologia della «Ratio». La chiesa vera, è, innanzitutto, visibile. La sua essenza consiste nella comunione col Romano Pontefice, suo vero capo perché Vicario di Cristo: nel culto esterno – questo aggettivo ricorre due volte, sempre in

---

[157] Ivi 15, nº 24.
[158] Ivi 15, nº 7.
[159] Ivi 15, nº 1.

posizione chiave – nella professione esterna di fede, nella partecipazione dei sacramenti. Pertanto la Chiesa è strettamente legata, per definizione, con la persona del Papa, vicario di Cristo. La seconda proposizione determina il rapporto della Chiesa visibile con la fede dei suoi membri: in tutta intera questa Chiesa visibile, la vera fede interiore non può mancare, benché non sia necessario che essa sia nei singoli (si noti la differenza fra «tota haec Ecclesia visibilis» ed i singoli componenti). Di qui i diversi gradi di appartenenza alla Chiesa di alcuni soggetti intorno ai quali era viva la controversia nel sec. XVI.

Il catecumeno non ne è membro «secundum quid et inchoate, nec numero, sed merito»[160], dunque in virtù della sola fede. Lo scismatico o l'eretico formale, non è membro della Chiesa «simpliciter ... nec intra Ecclesiam, nisi imperfecto quodam modo, ratione characteris»[161]. Colui al quale manca la fede interiore, se comunica nel culto esterno e nella professione di fede, con la vera Chiesa, retta dal Romano Pontefice, è da annoverarsi «putative» tra i membri della Chiesa, in quanto visibile, «quae interiorem et exteriorem fidem cultumque includit»[162]. Come è facile constatare, in questo testo della «Ratio» si trova l'enunciazione dei principî, che sono alla base dell'ecclesiologia controversistica della scuola gesuitica, della quale Roberto Bellarmino è stato il massimo esponente. I criteri della visibilità e della comunicazione visibile sono, congiuntamente, i fondamenti della dottrina ecclesiologica dei Riformatori protestanti, che riponevano la natura della Chiesa nella sua interiorità (fede, grazia, predestinazione). D'altra parte gli estensori della «Ratio» avevano anche un interesse epistemologico strettamente connesso con questa istanza apologetica. Essi, che operavano per la salvezza degli uomini in un tempo di confusione dottrinale e di disordine pastorale, dovevano mettere in evidenza gli elementi esterni, tangibili ed accertabili dell'unico organismo di salvezza. Gli uomini dovevano avere la conoscenza certa ed inequivocabile della Chiesa unica e vera.

Le proposizioni 7 8 9 10 mettono a fuoco, da diverse angolazioni, il rapporto fra Scrittura e Chiesa. Esse sono molto interessanti per il lettore, perché mettono in luce la netta antitesi della dottrina cattolica rispetto a quella protestante, facendo trasparire la struttura logica sottesa al trinomio Chiesa–Scrittura–Parola di Dio, scritta ed orale. La settima proposizione prende in considerazione la Chiesa sotto il profilo ontologico, in rapporto con la verità: né la Scrittura è più vera o più verace che la Chiesa, né la Chiesa che la Scrittura. La verità di entrambe è la medesima. Questa asserzione, che riconosce la medesima verità alla Chiesa ed alla Scrittura, è fondata sul postulato della medesima assistenza ad entrambe, dello Spirito Santo. Essa, che in questo contesto è generica – non prende in considerazione, infatti, la distinzione dei due tipi di azione dello Spirito nel testo biblico e nella Chiesa – è in antitesi con la dottrina dei protestanti, per i quali l'unico luogo della verità è la Scrittura.

[160] Ivi 15, nº 4.
[161] Ivi 15, nº 5.
[162] Ivi 15, nº 6.

L'ottava proposizione prende in esame Chiesa e Scrittura secondo entrambe le angolazioni, gnoseologica ed ontologica. Per noi (angolazione gnoseologica) la verità della Chiesa è «notior ac prior» rispetto a quella della Scrittura. Per la natura della «res» (angolazione ontologica), invece, la verità della Chiesa – il verbo che segue è fondamentale per comprendere la struttura logica delle proposizioni sulla Chiesa e sulla Scrittura – dipende dalla Parola di Dio. La nona proposizione esamina la Chiesa secondo una angolazione pratico-giuridica, sotto il profilo della «potestas», che «patet latius quam Scripturae». Una siffatta asserzione è possibile in forza della distinzione tra fonti scritte ed orali della tradizione. Oggi essa è superata da una concezione di questa ben più organica ed unitaria. La decima proposizione prospetta il rapporto Chiesa/Scrittura sul piano delle forme letterarie, nelle quali si esprime la verità della Parola di Dio. Le parole della Scrittura vengono da Dio (ispirazione divina). Le «rationes» (spiegazioni) e le «factorum narrationes» (racconti), che sono nelle costituzioni della Chiesa, non sempre vengono da Dio. Da lui viene, invece, la sostanza delle definizioni[163]. Questa proposizione coglie la differenza formale e contenutistica tra Chiesa e Scrittura, riaffermando però, al tempo stesso, la loro unità sostanziale.

La struttura logica che traspare dalle proposizioni sul trinomio Chiesa-Scrittura-Parola di Dio, considerata secondo le angolazioni ontologica, gnoseologica, pratico-giuridica e letteraria, non è di semplice identità, né di corrispondenza, bensì di relazione. Di che natura, causale-effettuale, oppure analogica? Essa viene espressa non soltanto mediante il verbo «pendet» seguito dal complemento di origine (pendet + a, ab e l'ablativo), ma anche dal verbo «definio», seguito dal complemento di causa (definio + e, ex e l'ablativo). La relazione, pertanto, è causale-effettuale.

Il problema della struttura logica sottesa alle proposizioni sulla Chiesa, merita di essere sollevato e sottolineato. Esso, infatti, determina i caratteri dell'ecclesiologia, della sacramentaria, e, più in generale, dell'approccio cattolico alla dimensione simbolica sottesa alla realtà ecclesiale nel suo complesso.

Le proposizioni sul Concilio e sul Romano Pontefice[164] veicolano la dottrina comune degli ecclesiologi post-tridentini e sono contrarie ad ogni forma di conciliarismo e di democrazia ecclesiastica. Esse contengono, inoltre, i principî intorno ai quali i controversisti gesuiti del XVI-XVII secolo, elaborarono e svilupparono i trattati *De Romano Pontifice* e *De Conciliis*. Le *Controversiae* di Roberto Bellarmino ne sono state il modello. Vi sono enunciate le seguenti tesi: la superiorità del Papa sul concilio e del governo monarchico su quello collegiale; la necessità relativa del concilio per la vita religiosa e morale della Chiesa; l'origine divina del papato, connesso con l'episcopato romano, e le conseguenze da essa derivanti (p. es. la deposizione del papa eretico); l'estensione delle definizioni «ex cathedra».

---

[163] Ivi 15, nº 10.
[164] Ivi 16.

Delle quattro proposizioni «De Traditionibus»[165], le prime due recepiscono la dottrina tridentina[166] circa la Tradizione divino-apostolica, che «licet in Scripturis non habeatur, ex ore Christi acceperunt apostoli», e quella di origine apostolica «quam ut instrumenta Spiritus Sancti seu Spiritu Sancto dictante apostoli tradiderint Ecclesiae», che l'ha conservata ininterrottamente. Entrambe sono fonte della fede e della dottrina morale. La Chiesa le riceve e venera come la Parola scritta di Dio.

Dopo questa dottrina fondamentale per la Chiesa, la «Ratio» propone, come materia complementare dell'insegnamento, le tradizioni disciplinari e storiche, apostolico-ecclesiastiche. Questa distinzione è importante per la controversia con i protestanti. Essi, infatti, nel difendere il principio della «sola Scriptura», confondevano i due tipi di tradizioni, reagendo, così, alla dottrina cattolica, secondo la quale l'equiparazione alla Parola scritta di Dio aveva valore soltanto per il primo tipo[167].

L'enunciazione dei criteri atti a discernere l'autenticità delle Tradizioni, che, come la Scrittura, sono fonte della fede per la Chiesa, la quale dipende da entrambi, era molto importante, tanto per la controversia, quanto per la teologia sistematica. Spetterà ai teologi stabilirli ed illustrarli nell'insegnamento e nei trattati. Le proposizioni della «Ratio», pertanto, costituiscono la piattaforma della loro riflessione.

Le ultime cinque proposizioni del «delectus» riguardano l'autorità dei «doctores», dei Padri della Chiesa e, in sott'ordine, dei teologi scolastici in materia di fede[168]. Essa non deriva mai da loro stessi, bensì dalla Scrittura, dalla Tradizione Apostolica e dal magistero della Chiesa, di cui sono interpreti, espressione e testimoni. I «doctores» vengono presi in considerazione in quanto concordano circa una verità che fa parte del patrimonio della fede, in ossequio al «praeceptum Ecclesiae», contenuto nella «Professio fidei Tridentina»[169]. Anche le loro argomentazioni, basate sulle fonti della Rivelazione e sul magistero ecclesiastico, devono essere recepite come valide a favore di una «rem de fide», anche se essi non la presentano come tale. Tuttavia il rigetto della loro autorità, in quanto tale, è solo erroneo, non eretico.

L'attenta analisi del complesso ed articolato corpus delle proposizioni costituenti il «delectus» in S. Scrittura e nelle Controversie, ne mette in luce la tessitura organica, l'unità e l'interdipendenza. Propedeutiche alla teologia positiva, della quale marcano i rispettivi settori, la loro finalità consiste nell'essere indirizzate, tutte insieme, ad indicare la verità (autenticità) della Parola di Dio, dalla quale la Chiesa visibile dipende. E tuttavia la Parola, senza la Chiesa, non troverebbe il suo luogo di manifestazione; sarebbe privata della sua espressione sensibile (linguistica in senso ampio, dato che comprende

[165] Ivi.
[166] DENZINGER-SCHÖNMETZER 1501.
[167] Cf. Y. M. J. CONGAR OP., *La tradition et les traditions*. I. *Essai historique* (Paris 1960) 207-218 (= Le signe).
[168] *Mon. paed.* V 17.
[169] DENZINGER-SCHÖNMETZER 1863.

anche la sacramentalità) e perciò, reale. Scrittura-Chiesa-Parola di Dio non si trovano soltanto in una relazione causale-effettuale, ma anche di reciprocità. Questo è il senso profondo della loro struttura di relazione.

5.5. *La «praxis» nella «Ratio studiorum» 1586 A: la dottrina in filosofia ed in matematica*

Gli aspetti più importanti e più interessanti del piccolo trattato sulla filosofia, sono: la posizione di questa disciplina fra latino, logica e dialettica da un lato, e teologia dall'altro; il «modus docendi» ed i contenuti dell'insegnamento filosofico; il «delectus opinionum», strettamente legato con il «delectus in theologica facultate»[170].

Per gli studi di filosofia la «Ratio» prescrive un triennio completo, cioè il tempo ritenuto necessario, dagli estensori del trattato, per coprire tutta la materia[171]. Due deroghe sono riconosciute nei collegi di Coimbra e di Evora, legati alla legislazione accademica locale, essendo stati fondati dal re Sebastiano del Portogallo e da lui affidati alla Compagnia. Ad esse si aggiungono le eccezioni per la Germania, ove la scarsezza di ministri richiedeva una certa riduzione del tempo dedicato agli studi.

I criteri per l'ammissione alla filosofia e conseguentemente alla teologia, sono assai severi e selettivi:

Gli studenti che non sono forniti di un'intelligenza almeno media, non siano ammessi al corso di filosofia, ma studino i casi di coscienza per ascoltare le confessioni; ovvero, se hanno tratto profitto sufficiente dallo studio della lingua latina, si contentino d'insegnarla, ma non siano ammessi alla filosofia ed alla teologia. Infatti, esercitando il ministero della Confessione o l'ufficio di maestri di scuola, saranno di grande aiuto alla nostra Compagnia, che ha molto bisogno di chi lavora in questo campo. Se, invece, verranno applicati alla filosofia ed alla teologia, saranno per niente o poco utili, con grandi disagi per la stessa Compagnia e con dispendio delle offerte che i poveri ci offrono a favore della Chiesa, non perché siano spese inutilmente. Soprattutto perché intelligenze rozze come queste, non solo riporteranno uno scarso beneficio dalla filosofia, ma anche qualche nocumento. Infatti, dopo lo studio della filosofia vogliono farla da filosofi, e non essere stimati al di sotto dei dotti. Discutono anche di cose che non capiscono, e riempiono la Compagnia di ignoranti, fino al punto da non lasciare posto ad altri che hanno la capacità di essere dotti. Tuttavia, se vi sono [candidati] non molto al di sotto della medietà (mediocritas) e che dimostrano grande attitudine al governo o alla predicazione, non sarebbe opportuno allontanarli dallo studio della filosofia e della teologia, a meno di non introdurre una notevole discriminazione, che porta grande turbamento alla nostra tranquillità; specialmente perché quelli che dovranno essere predicatori o superiori, devono anzitutto essere fondati nell'umiltà, ed essere pronti ad interrompere gli studi, se sarà necessario[172].

---

[170] *Mon. paed.* V 95-109; per il «delectus opinionum» in filosofia 106-7.
[171] Ivi 95.
[172] Ivi 96-7.

Questa norma di ammissione è rimasta in vigore fino a tempi recenti[173]. Ragioni diverse, oggi, hanno richiesto una forte mitigazione del rigore a cui gli estensori della «Ratio» si erano ispirati per elevare il livello culturale del clero, in un tempo in cui il confronto con i protestanti esigeva uomini preparati e ben equipaggiati nelle scienze ecclesiastiche, soprattutto in teologia. Non è mio compito entrare nel merito delle ragioni che hanno provocato il processo riduttivo di un ideale tanto alto.

Per garantire la difesa del criterio adottato, gli estensori del trattato sulla filosofia hanno introdotto una serie di prove – iniziali, intermedie e finali – che hanno lo scopo di conservare il dinamismo selettivo[174] durante l'intero arco degli studi filosofici.

Lo studio della filosofia (e della teologia) deve inserirsi in un terreno di solida preparazione umanistica. Essa, che è molto apprezzata dai «novatores», deve essere richiesta anche agli studenti provenienti dalla tradizione germanica ed anglo-sassone[175].

La filosofia, che l'Ordine prescrive per l'insegnamento è comune a quella di tutte le scuole teologiche cattoliche del XVI secolo. I motivi ispiratori di tale scelta sono due. L'aristotelismo era strettamente associato alla teologia tomistica, che la Compagnia considerava come propria. Pertanto la filosofia, che deve «ancillari et subservare» alla teologia[176], doveva sottoporvisi. La logica e la metafisica aristoteliche erano, inoltre, due vie e due strutture del pensiero umano atte a generare ed a garantire le certezze, delle quali la società sentiva grande bisogno, in un tempo di dubbi e di incertezze, soprattutto nel campo della ricerca della via della salvezza.

Per quanto attiene il «modus docendi» lo studio di Aristotele è accentrato sulla conoscenza diretta del suo testo, che i professori e gli «scholastici» sono invitati a portare a scuola.

La prelezione deve constare di sei punti[177], tesi ad abituare gli alunni al linguaggio dello Stagirita, ad aiutarli a penetrare il senso autentico delle «sententiae» del filosofo, rispettandone l'ordine; a cogliere il meglio dei suoi interpreti, dei quali va fatto «delectus», scartando quelli che hanno scritto in modo empio contro i dogmi e, in generale, hanno avversato le verità cristiane. Tra gli interpreti maggiormente rispettati vi sono Porfirio ed Averroè. In merito al primo, la «Ratio» auspica che si scriva una nuova introduzione agli scritti aristotelici, per sostituire la sua εἰσαγωγή. Ad Averroè gli estensori del trattato riservano un linguaggio molto duro, che va oltre la critica scientifica, come quando i docenti vengono invitati a cogliere ogni occasione per sminuirne l'autorità, per sottovalutarne i meriti, per mostrare che Aristotele è

---

[173] *Normae generales de studiis NN.* di 15 dicembre 1979. Acta Romana S.I. 17 (1977-1979) 904-938, segnatamente 11. *De studiis philosophicis* 928-931; 12. *De studiis theologicis* 931-934; 13. *De habitudine inter curriculum philosophiae et theologiae* 935-936.
[174] Ivi 97.
[175] Ivi 98.
[176] Ivi 100.
[177] Ivi 99.

compreso dagli interpreti cristiani non meno rettamente che dagli averroisti. Due timori affiorano dal testo: che l'introduzione dell'averroismo nelle scuole gesuitiche non provochi la nascita del settarismo filosofico; che gli studenti si affezionino allo studio di Averroè stesso.

I paragrafi successivi[178] riguardano la distribuzione dei contenuti delle materie. Essa segue la stessa linea della «Ratio borgiana», approfondendola in dettaglio. Il centro dell'insegnamento si raccoglie intorno alla logica, all'anima ed alla metafisica. La parte restante è in relazione con altre discipline, e, come tale, esse le si affiancano, permettendo una razionale suddivisione interna delle materie di studio. È auspicata l'introduzione di corsi di morale, precedentemente inesistenti[179].

Per quanto riguarda le proposizioni costitutive il «delectus», esso si riferisce, in parte, a quelle contenute nel «Decreto» del gen. Borgia (nov. 1565) e, per altra parte, a quello della facoltà di teologia, contenuto nella sezione speculativa della «Ratio» 1586 A. Esse consistono in una serie di quindici assiomi[180]. I loro contenuti strutturano in unità gli elementi di una grammatica aristotelica, accomodata alla lezione di San Tommaso, specialmente per quanto riguarda l'immortalità dell'anima. Le nozioni-realtà chiave di essa sono la materia prima, la forma, Dio, l'anima, le potenze di imprimere un moto, il moto, lo spazio ed il tempo. Il nucleo dell'interpretazione di Aristotele è realistico e razionalistico. Esso tende ad una forma marcatissima di ontologismo, tanto in fisica (spazio e tempo sono enti reali), quanto in metafisica (l'anima sussiste per sé). Come valutare, dunque, il trattato sulla filosofia? Esso si situa in una linea di continuità con la «Ratio borgiana» (1565-70), che approfondisce, chiarisce, ed arricchisce, soprattutto riguardo al «modus docendi» ed al «delectus». L'Aristotele della «Ratio» di Acquaviva, sempre accomodato alla finalità soteriologica dell'Ordine, è interpretato con cura, senza l'ausilio di troppi autori esterni. Basta, infatti, la lettura mediata da un solo interprete, il migliore, con attenzione a distinguere le varie parti delle questioni, che però non devono essere astratte dal contesto generale, tranne un paio di parole. Tutti gli interpreti non cristiani vanno evitati. Quando però non se ne può fare a meno, come nel caso di Averroè, la forza deve essere tolta loro direttamente dall'interno, attraverso l'argomentazione, piuttosto che con invettive polemiche. La filosofia di Aristotele, così interpretata, è lo strumento della teologia scolastica. Essa si avvale anche, dove è possibile, dei commentari preparati dai padri dell'Ordine, segnatamente della *Summula* del P. Pedro da Fonseca[181], da premettere alla logica.

---

[178] Ivi 105-6.
[179] Ivi 102.
[180] Ivi 107.
[181] Pedro da Fonseca S.I., Proença a Nova 1528 – Lisboa 1599. Fu detto «l'Aristotele portoghese». È autore di *Institutiones dialecticae* (Lisbona 1564) e dei *Commentariorum in libros Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae tomi quattuor* (I, Roma 1577; II ivi 1589; III Evora 1604; IV Lione 1612). Cf. *Enciclopedia filosofica* (Venezia – Roma 1957) II coll. 474-5.

La matematica è in grande stima e favore presso la Compagnia di Gesù. Il breve trattato che la «Ratio» le dedica, tende appunto a proporre la formazione di soggetti e di accademie ove la matematica sia tenuta in onore, e produca i suoi frutti. Come considera le scienze matematiche la Compagnia di Gesù? Esse non sono soltanto un ornamento, venuto meno il quale, le altre scienze diventano mutile. Di più, le considera come «praesidium» di poesia, storia, geometria, politica, fisica, teologia – le chiama «praecipuae divini opificii partes» – diritto ecclesiastico, medicina, navigazione, agricoltura. La concezione della matematica è di tipo funzionale[182]. Il Collegio Romano, in particolare, ha bisogno di due professori di matematica. Il primo di essi, in mezz'anno, raccolga un breve «curriculum» della materia, che deve essere ascoltata dai nostri e dagli esterni. I contenuti dell'insegnamento siano, durante il primo anno, gli elementi «paulo spinosiora» della matematica di Euclide, insieme con la spiegazione della geografia e della sfera. Nel secondo anno lo stesso professore spiegherà agli stessi «auditores» divenuti, frattanto, «fisici» la parte rimanente del compendio di matematica del p. Cristoforo Clavio[183].

Quando sarà arrivata la Pasqua, seguirà un'altra lezione mattutina, per i nuovi studenti di logica. Egli ripeterà il compendio di matematica. Si stabilisca il secondo professore, che potrebbe essere solo Clavio. Egli raccoglierà insieme la dottrina più completa della matematica in un triennio. Spieghi ad otto o a dieci dei nostri, di ingegno medio, non estraneo alla matematica, che hanno ascoltato filosofia. Essi potrebbero essere convocati da ciascuna provincia. Nel tempo che gli altri studiano umanità, studino matematica, poi teologia. Nei primi due anni non ascoltino altro che matematica, poi faranno la teologia. Il terzo anno seguiranno due lezioni di teologia scolastica, faranno breve ripetizione di esse, che avverrà soltanto nelle scuole, e dedicheranno tutto il giorno restante alla matematica. Così si potrebbe ottenere gran frutto. Ciascuna provincia, inoltre, potrebbe dare uno studente di filosofia del terzo anno, affinchè si dedichi alla matematica, nella speranza di un frutto eccellente[184]. Le proposte per il Collegio Romano lumeggiano ulteriormente caratteri e modalità delle matematiche in Compagnia. La stessa metafora del mondo, inteso come «opificium» composto di parti matematiche, indica chiaramente che la teologia si avvale anche di queste discipline per meglio comprendere (abbracciare) la realtà di Dio, e per il fine soteriologico dell'Ordine.

---

[182] *Mon. paed.* V 109. Sullo studio delle matematiche in Compagnia, cf. G. COSENTINO, *Le matematiche nella «Ratio studiorum» della Compagnia di Gesù.* (Genova 1970).
[183] *Mon. paed.* V 110. Cristoforo Clavio *1538 Bamberg; SI 1555. II Roma; † 1612. II. 6 Roma, SCADUTO, *Catalogo* 32.
[184] *Mon. paed.* V 110.

6. La «dottrina» in Compagnia: dalle «Osservazioni delle province» alla «Ratio studiorum» 1586 A al «Tractatus de opinionum delectu revisus» di Stefano Tucci (1588)

«Primo enim, P. Ignatius utitur semper vocabulo illo doctrina et (locis notatis) videtur distinguere doctrinam ab opinionibus, in quibus, licet conformitatem velit esse, at non in eo vim tantam facit, quantam in uniformitate doctrinae. Quod semper repetit. Et id merito quidem; nam opiniones versantur circa singulas materias, doctrina autem non tam hoc spectat, quam modum docendi principia, et corpus veluti quoddam seu massam confectam ex omnibus vel plurimis, quae in illa sententia traduntur». *In:* Professores Collegii Romani – Provincia Mediolanensis, *Examen tractatuum qui «de opinionum delectu et 'commentariolus' inscribuntur»*[185].

«A nostris, inquiunt, exigit Pater Ignatius accuratam doctrinae consensionem, non item opinionum. Aliud enim istae, quam illa. Doctrina, seu (quod idem videtur esse) secta, modum docendi et veluti corpus seu genus seu massam quamdam, confectam ex omnibus plurimisve, quae in ea scientia traduntur, amplectitur; opiniones vero circa singulas versantur materias. Aut aliter: Doctrina in scientiae cuiusque principiis primariisque rebus sita est; opiniones in secundariis, in annexis, in levioribus ... Ac primum duo illa discrimina, quae inter opiniones doctrinamque ponuntur, inaudita plane sunt; nec idoneum ullum habent authorem. Et prius quidem discrimen ne sibi quidem constat. Nam, si opiniones versantur circa singulas scientiae materias, doctrina vero continet omnia seu plurima, quae sunt in scientia, sicut singulae materiae, quae sunt in scientia, includuntur in plurimis vel omnibus, quae in scientia sunt, ita opiniones doctrina oportet includi». P. S. Tucci, *Tractatus «de opinionum delectu» revisus»*[186].

Il dibattito in corso fra le province e il centro dell'Ordine durante gli anni 1586-88, verte su un tema centrale: la connessione organica fra la dottrina e le opinioni, alla ricerca di una interpretazione delle Costituzioni, fedele al pensiero ed agli intenti di Sant'Ignazio. I testi sopra citati, inoltre, mettono in rilievo altri due dati fondamentali. Il primo è l'unità organica del trattato «de delectu opinionum», ben al di là delle sue articolazioni tematiche intorno ai concetti di «nuova opinione»; «dottrina» più comune e più recepita nella Chiesa ed in Compagnia, che coincide con quella di San Tommaso; il rapporto fra proposizioni libere e definite all'interno della dottrina più comune. Il secondo è la diversità, anzi, la netta opposizione fra centro e province dell'Ordine in merito al rapporto fra opinioni e dottrina. Essa è motivata, oltre e ben più che da due diverse concezioni dell'unità della dottrina, dall'esigenza di salvare per quello che è possibile, una pur moderata libertà di pensiero.

6.1. *Le «Costituzioni» ignaziane alla radice del «delectus opinionum» nella «Ratio studiorum»*

I testi delle «Costituzioni» citati più spesso e più ampiamente in merito alle nozioni correlate di «dottrina», «opinione», «autori» da seguire o da leg-

[185] Ivi VI 47-8.
[186] Ivi VII 6-7.

gere sono: p. III c. 1; p. IV cc 14-15; p. VIII c. 1. A questo riguardo, l'analisi e l'esegesi delle province si articolano in due linee, una moderatamente favorevole ad una «piccola» libertà di pensare – Milano, Venezia, la Polonia; l'altra assolutamente contraria – Andalusia, Aragona, Castiglia, Toledo.

La provincia di Milano, dopo avere riassunto sinteticamente il pensiero di Sant'Ignazio sui caratteri fondamentali della dottrina – più approvata e più comune, seria e dignitosa, pia, solida e matura, afferma:

«In aliis vero omnibus liberos vult nos esse; cum libertas sit sine ullo vel minimo periculo, et nos eximat a sectis quibuscumque et a plurimis aliis incommodis; sit gratissima omnibus, et aditum patentissimum praestantibus ingeniis se in ea exercendi praebeat. Denique, in hac varietate requirit [Sant'Ignazio] etiam conformitatem, quam maximam esse potest, ut pax ac unio animorum conservetur. Haec autem, admissa libertate, non videtur alia esse posse quam, ut pro viribus conemur idem sentire imprimis; quod si iudicium dissentiat, ne damnemus ac deiiciamus, quasi contemnentes, sensum ac opinionem aliorum; sed in hoc utamur submissione ac modestia quam maxima. Nam, si hoc fiet cum hac libertate et dissensione in rebus non magni momenti, simul stabit pax et unio magna animorum»[187].

La libertà, che ha ricevuto il suo spazio in forza della distinzione fra dottrina e opinioni, nelle quali è ammessa la «conformitas», ma non l'«uniformitas», secondo una pre-comprensione delle Costituzioni, che sarebbe stata poi nettamente avversata dal p. Tucci, non è altro che la conformità nel sentire al riguardo degli argomenti non gravi e non importanti. Suo limite sono la conservazione della «pax et unio magna animorum». Essa, dunque, è priva di pericoli e di altri incovenienti, non è settaria; è gradita a tutti, apre un ingresso «patentissimum» agli ingegni più eccellenti.

Le argomentazioni della provincia di Milano sono certo espresse in forma retorica e amplificata; la libertà proposta è più debole, quasi inane, che non reale. Ciononostante la sua difesa poggia sulla esperienza della varietà di opinioni teologiche della Chiesa, e, dunque, su un dato ecclesiologico vissuto. Tutte le altre province, nelle loro «Osservazioni», anzicché definire gli ambiti e il rapporto fra dottrina ed opinioni, concentrano la loro attenzione sul pensiero di Sant'Ignazio in merito all'ammissibilità di più autori da seguire. Esse, pertanto, commentano il «tractatus 'de delectu opinionum'» in modo più analitico. Mentre l'Aragona, la Castiglia, l'Andalusia (Siviglia) e la provincia di Toledo negano la possibilità di seguire più autori, stringendosi tutte intorno al solo San Tommaso, con una lettura restrittiva del dettato delle Costituzioni, la provincia Veneta interpreta quest'ultimo in senso pluralistico. Le sue argomentazioni sono abbastanza simili a quelle della Polonia[188].

---

[187] Ivi VI 49.
[188] Ivi 64-6. *Provincia Poloniae. Varia incommoda, quae ex obligatione ad unum D. Thomam sint consecutura* 112-4.

La provincia Veneta afferma che le regole 5-6 del «delectus opinionum» non sono compatibili con le Costituzioni. Anzi, esse sono contrarie alla quarta parte, sugli studi. A questo riguardo, Sant'Ignazio non ha mai prescritto né significato, che i nostri dovessero essere legati alla dottrina di un qualsivoglia autore, benché insigne, come viceversa, i padri deputati a Roma sembrano voler fare. Se egli avesse ritenuto opportuno permettere ciò, lo avrebbe indicato espressamente, specie nel capitolo 14, dove tratta della dottrina più solida[189]. Come infatti ordinò di leggere San Tommaso, poiché il suo metodo era molto adatto all'insegnamento; così, se egli avesse ritenuto di dover far difendere e custodire la dottrina di San Tommaso, l'avrebbe dovuta abbracciare con la stessa regola in quella parte ed in quel luogo delle «Costituzioni». Queste, invece, non la preferiscono alle altre in assoluto. Pertanto, concludono i padri della Veneta, coloro che si sforzano di restringere i nostri alla dottrina del solo San Tommaso, provvedano, piuttosto, a non avversare del tutto le «Costituzioni»[190]. La posizione della Polonia è simile a quella della Veneta, alla quale fa eco. Introducendo una sottile distinzione, i padri della provincia polacca scrivono che le «Costituzioni», mentre propongono un autore da leggere – San Tommaso – concedono di seguire più autori[191]. C'è una chiara differenza tra leggere (un autore) e seguirne più di uno.

Di diverso tenore sono gli scritti delle altre province – segnatamente di quelle della penisola Iberica – che sottolineano l'esplicito tomismo delle «Costituzioni». Esse richiedono di essere interpretate storicamente, alla luce delle esigenze dei tempi. Questo implica che si risponda ad una domanda: quali sono i limiti di una lettura fedele, ed al tempo stesso dinamica del pensiero ignaziano, senza fughe in avanti, che potrebbero deformarlo, e senza forzature rigoriste, che lo impoveriscono, come avviene per le province della Spagna?

6.2. *Il concetto di «nuova opinione». Difesa della ricerca della verità ed attaccamento al principio di autorità nella teologia. Linee di una interpretazione mistica della storia della salvezza*

Incertezza e confusione regnano fra le province in merito al significato di «nuova opinione» che il «tractatus» prescrive. Di qui le critiche mosse alle regole che ne trattano.

I padri della provincia del Portogallo, in particolare, ritengono che la quarta regola sia foriera di dubbi e molto severa[192]. Mentre infatti essa prescrive che nessuno, in questioni precedentemente spiegate, segua nuove opinioni, è ambigua, allorché chiama «nuova» una opinione. È forse quella in disaccordo con le proposizioni precedentemente tramandate dai «magistri» nella stessa scuola, o nella stessa provincia? Comunque questa regola sia intesa, non pare opportuno costringere i professori di teologia in tali angustie.

---

189 Ivi 68.
190 Ivi.
191 Ivi 114.
192 Ivi 82.

Perché, infatti, gli altri sono costretti ad insistere sulle orme di colui il quale, prima di essi, ha abbracciata questa o quella opinione? Se accadrà così, l'autorità di seguire quello che vuole, anzi, di prescrivere agli altri che cosa devono seguire, sarà del primo occupante. Se, tuttavia, egli avrà minore ingegno, avrà anche meno dottrina ed erudizione. Si aggiunga che, nei diversi collegi della stessa provincia, come in quelli di Evora o di Coimbra, o in diverse province, come nella romana o nella lusitana, i nostri non hanno mai insegnato cose contrarie a quelle prescritte. Al giudizio di chi ci si dovrà attenere? Quale guida seguiranno le proposizioni successive?

La seconda parte della regola richiede la stessa moderazione, nonostante i rischi che i sostenitori di opinioni divergenti possono far sorgere in seno all'Ordine. Non c'è ragione, pertanto, di proibire al professore di teologia, con l'assenso del rettore, di svolgere una nuova questione o dubbio, dal quale dipende la comprensione della materia subordinata. Ciò consentirà di rischiarare meglio, con il tempo, le difficoltà della teologia, grazie alle utili scoperte dei dotti. Si aggiunga poi, che se ai nostri, in futuro, non si dovranno inculcare altro che cose trite, quasi che essi vivano alle spalle altrui, sembrerà che i loro ingegni, quasi esauriti, si siano inariditi; languirà l'ardore delle dispute e si potrà profittare poco dell'opera altrui, privati come sono, gli ingegni, del frutto di una faconda immaginazione. Né darà soddisfazione colui che avrà detto che le si dedica ampio spazio, se l'escogitare nuove questioni dipende dall'assenso del superiore. Quando questi sarà assente, che cosa accadrà? Il permesso sarà negato[193].

Anche la Polonia critica la quarta regola, che «visa est nimis aspera»[194]. Quando si esamina una qualsiasi questione e si confrontano «opiniones ac firmamenta», non si può evitare che sorgano vari e nuovi dubbi. Ciò accadrà tanto più nei casi in cui non hanno ricevuto risposta dal provinciale che è spesso assente per lungo tempo. Diversamente non si darà questo pericolo se altri in precedenza li avranno trattati. Nelle materie dei «casus» non possono non essere mosse questioni e dubbi, a causa di eventi quotidiani. Perciò la quarta regola ha bisogno di una maggiore spiegazione.

Il commento della provincia del Portogallo alla quarta regola del «tractatus» merita di essere considerato con grande attenzione per la sua ampia articolazione, originalità ed acutezza. Esso insiste, non a caso, sui danni che la mancanza di discussione intorno a nuove questioni, arrecherebbe allo sviluppo degli ingegni. I padri incaricati dell'esame del «tractatus» sono portavoce di una concezione razionale e dinamica della scienza. Essi percepiscono il conflitto fra impulso alla conoscenza (istanza gnoseologica) e principio di autorità. Anche la Polonia lo avverte, quando sottolinea che il Provinciale, cui si deve il responso sulle nuove proposizioni, è spesso lungamente assente. Tale conflitto, d'altra parte, non è sanabile all'interno dell'orizzonte concettuale-dottrinale-teologico della Compagnia di Gesù.

---

[193] Ivi.
[194] Ivi 117.

Ben diversi sono il tono ed il contenuto del commento alla quarta regola da parte della provincia di Aragona. Vale la pena valutarne attentamente gli elementi particolari all'interno del disegno generale di storia della salvezza, di cui la Chiesa è il soggetto principale, guidato da Dio:

«Quod etiam scribitur in primo capite de cohibenda nostrorum licentia de novitatibus sectandis, nonnulla praeterea ex secundo et tertio capite scribenda essent illa quidem litteris aureis ... Nec inutile esset, illis addere rationem hanc optimam et satis per se valentem: reprimere appetentiam corruptae naturae in excogitandis proferendisque rebus novis. Quod Ecclesia, cui studia nostra deserviunt, praeclare muneri suo satisfecit adhuc, sine hoc novo invento, cum apud eam tamen floruerint tot illustres sancti, quibus Deus opt. max. tantam cogitationis intulit lucem; quodque eodem modo satis sibi ipsa erit in posterum ad exiguum aetatis curriculum, quod mundo superest transigendum; et quamquam Deus instituit, ut Ecclesiae lux gradatim capiat incrementa, recurrentibus annis, raro tamen hoc accidit; tuncque modestos ad hanc rem sibi comparat ministros. De quorum numero cum ipsum quoque esse dignabitur, profecto eandem mentem afflabit ei, qui apud nos locum Dei tenet, ut idem probet; secus vero nostrae inventiones frequentibus periculis fluctuabunt»[195].

L'analisi di questo testo va condotta a due livelli: quello lessematico-semantico e quello storico-teologico del rapporto fra Chiesa, Santi e ministri di Dio. Già i vocaboli usati fanno trasparire chiaramente la connotazione negativa, il senso fortemente critico in cui le «nuove opinioni» sono intese e rigettate: «licentia de novitatibus sectandis», invece che «libertas»; verbi che esprimono le azioni di reprimere e di costringere la ricerca del nuovo (reprimere, cohibere). Si tratta di impedire che la facoltà di «excogitare novum» si esprima. Al fondo di tali azioni è una comprensione negativa, senza fiducia della volizione – qui chiamata «appetentia», desiderio – umana. Essa è corrotta. Questo attributo è, come si vedrà assai rischioso. Dio e la Chiesa che Egli illumina, non hanno bisogno di «nova inventa». Egli infatti agisce in quella in due modi ed in due tempi: attraverso i santi, nei quali ha infuso una luce di pensiero tanto grande, e attraverso i ministri ordinari (modesti). Fra questi, vi sarà chi tiene il Suo posto per noi, il superiore. Dio assisterà la loro mente. Senza influenza divina, le scoperte umane saranno sempre soggette a fluttuazioni, incerte. Dietro questa concezione mistica della storia della Chiesa, si cela una insidia. Se infatti si ritiene la natura umana corrotta, se, soprattutto, si ritiene che Dio e, attraverso di Lui la Chiesa, possano fare a meno dei «nova inventa», si corre il rischio di commettere uno dei due errori, segnalati da Sant'Ignazio nel testo spagnolo delle Costituzioni[196], al riguardo del modo di intendere i tre tipi di «gracias» donati da Dio. Fra essi sono anche i doni naturali, acquisiti in parte attraverso l'«industria» umana. Se si pensa che si possa fare a meno di essi, si squilibra fortemente la relazione fra la grazia di Dio e l'uomo, poiché si trascura o si svaluta uno dei membri di essa. Di qui

[195] Ivi 87-8.
[196] *Constitutiones*. II 125.

l'interesse intrinseco di entrambe le posizioni dell'Aragona e del Portogallo. Esse possono essere considerate come vivi esempi di due errori possibili circa il modo di intendere il binomio grazia di Dio/uomo, a danno ora dell'uno, ora dell'altro membro della relazione. Il dibattito sulla «libertas opinandi» e sul concetto di «nuova opinione» non consiste, pertanto, in una questione puramente dottrinale o accademica. Esso entra nel vivo della relazione dialogica dell'uomo e delle sue attitudini, apprese anche attraverso l'uso (industria), con la grazia di Dio. Tutte le altre province dell'Ordine, si situano in una posizione intermedia rispetto a quelle sopra considerate, con l'eccezione della Polonia e del Padre Pisa, che difende strenuamente la libertà di pensare. Egli afferma che l'eresia non è il risultato di una libertà eccessiva, ma dell'immodestia e della saccenteria nell'insegnare. La Compagnia, ai suoi inizi, trasmetteva diverse opinioni, ma con una modestia di intenti, che non si è conservata[197].

6.3. *Dottrina tomistica e cataloghi delle proposizioni*

Poiché ho già trattati questi temi nel mio precedente articolo sulla «Controversia», mi limiterò ad offrire una breve sintesi dei pareri espressi dalle province. D'accordo nel riconoscere e nell'accogliere la dottrina tomistica come la più approvata, più comune e più recepita, esse non concordano, invece, sui «catalogi» proposti nel «tractatus de delectu opinionum in theologica facultate».

a) *Milano*. I padri convocati esprimono il loro assenso ad una interpretazione di San Tommaso vigile ed attenta all'enucleazione del genuino pensiero dell'autore, fuori dalla ricerca di un senso imposto dall'esterno, sia pure dai più illustri teologi della Compagnia. Il dottore Angelico sarà affiancato da altri autori. Nulla sarà insegnato contro di lui, fatte eccezioni per il voto solenne e per l'Immacolata concezione di Maria (S. Tommaso III q. XXVII a 2). In lui, infatti, non c'è niente che debba essere abbandonato. La dottrina ammette l'uniformità, la quale può stare, tuttavia, con la diversità delle opinioni[198].

b) *Venezia*. Le «Costituzioni» non obbligano i nostri a sentire ed a giudicare tutto nello stesso modo. Essi devono elaborare, altresì, gli stessi concetti nelle materie più gravi, ove la fede e la pietà possono essere indebolite. La filosofia e la teologia devono essere trattate con criteri che ne mostrino la reciproca congruenza. La prima, infatti, è «ancilla» della seconda. In teologia il «tractatus» ha commesso una grave incongruenza. Esso ha distinte le «conclusiones», nelle quali i nostri devono seguire San Tommaso, dai «fundamenta», nei quali sono lasciati liberi. La «libera positio» dei «fundamenta», sarà causa di discussioni. I nostri, infatti, mentre sono costretti alla concordia nelle «conclusiones», saranno assai aspramente discordi sui «fundamenta», con

---

[197] *Mon. paed.* VI 125-6.
[198] Ivi 48.

grande detrimento della concordia. Analogamente, in filosofia, essi non devono essere lasciati liberi di seguire chi vogliono; saranno liberi, invece, soltanto in quelle cose che non mettono a rischio la sicurezza delle fede e l'integrità della «pietas»[199]. In merito ai «catalogi», il terzo metodo proposto nel «commentariolus» è il migliore. Esso non impone un grave onere ai professori; li lascia, anzi, fruire di una moderata libertà di pensare, trasmessa dalla tradizione e dalle «Costituzioni».

c) *Portogallo.* I padri convocati reputano ambigua la quinta regola del «tractatus». Che cosa significa, infatti, esortare i nostri a difendere la dottrina di San Tommaso, con poche eccezioni? Vuol dire, forse, tutto quello che egli ha insegnato? A parere del p. Molina[200], occorre distinguere il pensiero vero e proprio dell'autore, sottoposto da lui stesso ad esame critico, nelle parti della «Summa», «extra partes» e nei supplementi, da ciò che appartiene alla storia della teologia del suo tempo, da respingersi. Si deve operare, pertanto, una lettura scientifica rigorosa e selettiva, fra quello che appartiene al dottore Angelico e quello che gli è esterno. La sua dottrina, tuttavia, si allarga tanto profondamente, che è troppo difficile e laborioso perlustrarne i confini, e conservarli sicuri dalle incursioni degli avversari[201]. Gli altri padri della provincia portoghese ritengono che la quinta regola debba essere spiegata con quella stessa moderazione che si aggiunge alla nona. È molto più sicuro e solido – sostengono – seguire un dottore tanto grande, piuttosto che vagare del tutto liberi nelle questioni teologiche. E tuttavia non ci si deve legare a San Tommaso a tal segno, da non potersi allontanare da lui per un motivo urgente: i gesuiti potranno farlo con il giudizio e con l'assenso del p. provinciale, come proposto nella osservazione sulla quarta regola[202]. Questo avverrà soprattutto quando sarà stato chiarito che, oltre a quelle opinioni nelle quali si dà espressamente libertà, se ne leggono in San Tommaso anche altre nelle quali pensare diversamente da lui, non è meno sicuro né meno solido, come gli stessi padri riuniti a Roma, hanno affermato. Per quanto attiene i «catalogi», si ricorda la posizione del p. Ferrer[203]. Egli propone l'elaborazione di un altro catalogo di proposizioni, oltre ai due già dati, che contenga le opinioni meno probabili. Di esse si dovrebbe dire espressamente qual è la parte più verosimile. A che cosa potrebbe servire? A raccogliere il più gran numero possibile di opinioni libere. I professori, rinfrancati dall'indulgenza che così si mostrerebbe verso una libertà più ampia, difenderebbero più volentieri le opinioni definite. In Portogallo, tuttavia, non mancano voci assai più favorevoli, è il caso del p. F. Peres[204], ad un tomismo di stretta osservanza, con critiche dure nei riguardi del «tractatus», giudicato troppo indulgente verso coloro che desiderano allontanarsi dall'Angelico.

---

[199] Ivi 69-70.
[200] Ivi 83.
[201] Ivi.
[202] Ivi 82.
[203] Ivi 83.
[204] Ivi 84-5.

d) *Francia*. Pur criticando il criterio seguito nell'elaborazione del «tractatus» e del «commentariolus», affidati al giudizio di pochissimi padri della Compagnia, questa provincia concorda con le altre in due punti sostanziali: si devono dare un «delectus opinionum» ed un autore sicuro da seguire, pena il vagare alla cieca, esposti a pericoli, senza guida e senza criteri. Come si deve fare nuovo «delectus», dato che il vecchio proposto a Roma, non è accettabile? La risposta della Francia si articola in due parti. La prima concerne il modo di seguire San Tommaso e la determinazione del genuino senso tomistico delle preposizioni trasmesse, abolito il catalogo di quelle libere. Questo, se lasciato, potrebbe indurre i professori ad allontanarsi dall'autore prescelto, con la grave conseguenza di non avere più un autore sicuro[205]. La seconda parte della risposta è propositiva: spiega come dovrà essere elaborato il nuovo «delectus», che sarà composto di tre «catalogi». Il primo conterrà tutte le opinioni pericolose ed assurde; quelle che favoriscono meno la fede e la «pietas» o che inclinano, in qualche modo, nella dottrina degli «eretici» (riformati). Esse saranno proibite. Il secondo conterrà una lista di opinioni meno probabili, tanto in San Tommaso, quanto in altri autori. Anche queste saranno proibite. Il terzo, infine, conterrà gli argomenti non trattati da San Tommaso, ovvero quelli spiegati da altri autori. La Compagnia prescriverà che i nostri seguano proprio quelle opinioni, non altre. Tutti i padri della provincia hanno convenuto che l'elaborazione di siffatti cataloghi, ai quali tutto l'Ordine e la posterità dovranno essere legati, non sarà affidata al giudizio di sei padri soltanto. Essa sarà frutto, invece, della più ampia consultazione possibile di tutte le province della Compagnia, ascoltate le opinioni dei teologi di ciascuna, e sentito il loro giudizio[206]. La posizione della Francia è, insieme, prudente e ricettiva, almeno in linea di principio, di una vasta gamma di pareri. Pur riconoscendone i limiti, i padri di questa provincia non intendono rinunciare al «delectus», unico strumento capace di conservare e di consolidare l'unità della Compagnia. Le loro osservazioni, per poter essere comprese nella giusta luce, vanno integrate con quelle sull'insegnamento della scolastica. Alcune di esse, concernenti il modo di trattare le questioni secondo un ordine tomistico più rigoroso e con l'annotazione, in margine, degli articoli dell'Angelico o degli altri autori, dai quali sono state tratte, saranno accolte nella «Ratio studiorum» del 1591[207].

e) *La penisola Iberica: Siviglia, Castiglia, Toledo.*

Queste province sono le più rigorosamente tomistiche di tutte quelle che compongono il corpo dell'Ordine. I padri riuniti a Siviglia, osservano che la quinta regola del «tractatus» permette molte proposizioni contro San Tommaso. Esse, tuttavia, non sono né così recepite, né così probabili, né così facili a difendersi, come quelle che l'illustre teologo ha insegnate. Tanto le «Costi-

---

[205] Ivi 107.
[206] Ivi 107-8.
[207] *Mon. paed.* V 320-26. La «Ratio» del 1591 contiene un catalogo di proposizioni libere, distinte da quelle definite.

tuzioni», quanto l'ordine degli studi, esortano i nostri a difendere la dottrina di San Tommaso non soltanto quando è più, ma anche quando è meno probabile.

La Castiglia, dopo avere difeso il principio della legittimità di conservare, in ciascuna provincia, le proprie consuetudini e leggi in materia di studi, poiché le norme in uso a Parigi o a Roma non possono valere anche a Madrid, o altrove in Spagna, osserva che il rimedio ai dissensi non consiste nell'indulgenza verso le opinioni contrarie a quelle di San Tommaso, né nell'indebolimento delle sue «rationes». Piuttosto esso sarà il frutto dell'obbedienza, affinché i nostri esprimano ossequio al maestro ed al teologo. Questa non implica imprigionare gli intelletti dei discenti e dei docenti, ma piuttosto dirigerne l'animo e la volontà nella dottrina di un autore nobilissimo, come molti dotti hanno fatto nel passato. Leggi e costumi devono essere strettamente legati fra loro. La «Ratio» dovrà essere molto severa nei confronti dei «novitatis cupidi»:

> «... Et si qui sint novitatis cupidi et qui se ad rem tanti momenti difficiles et parum tractabiles praebeant, fortasse conduceret eos, quantumvis docti sint, a docendo removere»[208].

L'asprezza di questa proposta, che urta contro la norma morale della comprensione e dell'amore per chi erra, motivata soltanto dalla caparbietà del docente nel perseverare nell'errore, è attenuata dall'avverbio «fortasse» e dal congiuntivo imperfetto, con un valore potenziale. Se un simile atteggiamento diventasse consueto, dopo essersi attuato una o più volte, sarebbe assai dannoso per la qualità dell'insegnamento. Anche Toledo è sulla stessa linea della Castiglia. La dottrina dell'Angelico, la più sicura, più comune e più approvata, non solo va accolta, ma deve essere seguita in tutto: essa è «magistra et viae ductrix»[209]. L'unica eccezione, in qualche provincia, possono essere gli autori seri. E tuttavia, nella «Ratio» non ci deve essere spazio per le loro opinioni. Se si danno argomenti che nessuno ha trattati prima, è bene astenervisi.

f) *Polonia.* La linea di questa provincia è opposta non soltanto a quella più rigorosamente tomistica della penisola Iberica, ma anche al tomismo moderato della maggioranza delle province dell'Ordine. Essa riconosce come più approvata e più comune, la dottrina fondata sul consenso di una maggioranza quantitativa, che comprenda non solo i teologi scolastici, ma la totalità o la maggior parte dei dottori. Come in teologia il senso più sicuro è quello universale, il «sensus communis Ecclesiae», così, nelle singole questioni, è più sicuro il consenso della maggior parte dei dotti, piuttosto che quello di pochi o di uno solo. Un esempio – che illumina anche un altro problema – è proprio Sant'Agostino. Egli ritrattò non poche opinioni, a causa delle sempre nuove eresie che sorgevano. Se egli vivesse oggi, ne ritratterebbe ancora di più. Perché non si può affermare lo stesso su San Tommaso? Il singolo dottore –

---

[208] *Mon. paed.* VI 91.
[209] Ivi 92.

affermano i padri in Polonia – è grande soltanto dinnanzi agli altri singoli dottori, non dinnanzi alla maggioranza di essi od a tutti. L'Angelico, pertanto, va apprezzato come privato dottore. Il merito della Compagnia di Gesù, a differenza delle altre scuole, è nella sua libertà. Essa non è né scotista, né tomista. Non aderisce a nessuna «secta» fra quelle esistenti, né pretende di formarne una nuova. I Padri giudicano le regole di cui consta il «tractatus», troppo aspre. Esse legano troppo strettamente l'Ordine alla teologia di San Tommaso. Pertanto occorre allentare il rigorismo della quarta, quinta, sesta e nona. Del rimanente, è bene modificare alcune formulazioni troppo tomistiche, come per esempio, quelle contenute nella nona e nella decima. In generale, vale quanto segue: San Tommaso non deve essere preferito né alle S. Scritture, né ai Padri greci e latini; i professori di filosofia devono essere lasciati liberi di seguirlo; i controversisti, se trovano, nei suoi scrittori, qualche argomento più solido, o che distrugge meglio i «fundamenta» degli «eretici», potranno riferirvisi[210]. Due temi, fra quelli trattati dalla provincia polacca sul testo del «tractatus», meritano attenta considerazione. Il primo, dottrinale, è la formazione del consenso. Esso viene affrontato sostituendo il criterio qualitativo, che presiede al «delectus», con uno quantitativo: la dottrina più recepita e più comune non puo essere quella di un singolo teologo, benché insigne ed eccellente per riconoscimento della Chiesa; bensì quella che riceve l'assenso della maggioranza, ovvero della totalità dei teologi. L'assunzione del criterio quantitativo, e la preferenza, nella formazione del consenso, per la tradizione patristica e biblica, segnano una svolta rispetto ai tipi di «delectus» e di «consensus» proposti a Roma. Essi sono sconvolti nelle loro stesse radici scolastico-tomistiche. Il secondo elemento di riflessione, storico, consiste nel riconoscimento, implicito, della produttività storica e dottrinale delle eresie, le quali contribuiscono a determinare il progresso della teologia, poiché costringono i dotti a trovare altre soluzioni ai nuovi problemi che si pongono. La provincia polacca era consapevole del carattere innovatore delle sue proposte? Era capace di applicare rigorosamente il criterio quantitativo, nell'accoglimento e nel riconoscimento della dottrina più comune, più provata e più recepita? Era cosciente dei suoi limiti? Come considerava la Tradizione nel suo complesso, in relazione con l'assunzione del nuovo principio di valutazione sulla formazione del consenso? Il compito dinnanzi al quale essa si trovava non era certo facile. E si ha l'impressione che lo stesso padre A. Pisa, ammiratore e studioso del Damasceno, fautore della sua lettura in Compagnia[211], oscillasse alternativamente fra la dottrina di San Tommaso e quella dei Padri, quando era pure assai difficile mantenere equilibrio fra le due, oppure, per altro verso, preferire alla scolastica la teologia positiva in senso ampio, specie in territori dove la riforma godeva di grande seguito. La linea della provincia polacca era destinata, in ogni caso, ad essere considerata come una anomalia. Che fare, dunque, del «delectus» in Compagnia? Si danno tre

[210] Ivi 118.
[211] Ivi 123-4.

possibilità: lasciarlo così com'è, senza discuterlo; modificarlo, come proposto da Portogallo, provincia Veneta e Francia, per renderlo più adeguato alle esigenze diverse della Compagnia, specchio della Chiesa; renderlo più prudente, più attento e più rispettoso degli orientamenti e delle consuetudini degli altri ordini religiosi; oppure sradicarlo dai suoi fondamenti qualitativi, sostituendovene altri quantitativi, che implicano la preferenza per la teologia positiva, piuttosto che per la scolastica. La risposta del centro dell'Ordine non si farà attendere. Essa esprimerà molte voci, fra le quali quelle di Stefano Tucci[212], di tre padri del Collegio Romano[213] e di Roberto Bellarmino[214].

6.4. *Il «Tractatus 'de opinionum delectu' revisus» di Stefano Tucci*

Questo scritto, elaborato in forma di commentario analitico in otto parti – tante sono le regole del «delectus» riformulato – al «tractatus de delectu opinionum in theologica facultate», costituisce la più puntigliosa e convinta difesa delle sue ragioni e dei criteri adottati in risposta alle «Osservazioni» delle province[215]. Il Tucci ritiene che la maggior parte di esse le abbia approvate. Quelle, invece, che non erano d'accordo, non hanno seguito un solo metodo, ma si sono perdute seguendo due vie opposte.

Tre sono gli orientamenti capitali che il «tractatus revisus» propone per rispettare la «conformitas» prescritta nelle Costituzioni di Sant'Ignazio: il concetto di nuova opinione; il recupero dell'autentico pensiero ignaziano sulla dottrina; il giudizio sulla distinzione fra dottrina ed opinione. Per quanto attiene il primo, la nozione di nuova opinione può essere intesa in due modi: novità della dottrina, allorché uno, per primo, introduce questioni o interrogazioni delle quali non si era mai discusso prima; novità delle opinioni, quando uno sostiene qualche cosa che nessun altro aveva mai sostenuto prima, in merito a questioni già trattate da alcuni dottori. Si chiama, dunque, nuova opinione, quella che si allontana dal pensiero sostenuto comunemente dai dotti, o che appartiene ad un autore «non probatus». Le «Costituzioni» proibiscono giustamente con vigore questo tipo d'innovazione; ed essa non deve essere permessa ai gesuiti, quasi che ciascuno possa farsi opinioni personali. Opinioni nuove non vanno ammesse neppure come ipotesi di lavoro. Lo stesso linguaggio non deve essere tale da minare la forza e la stima della dottrina comune. Si potrebbe permettere, tuttavia, di escogitare nuove opinioni, che difendano, rafforzandole, le materie definite; ovvero le spieghino più distintamente ed in modo più chiaro, o interpretino più fedelmente il pensiero dei dottori, o conciliano, senza pesare sul loro pensiero, quelli che sembrano discordi fra loro. A nessuno, se ne ha la capacità, è stato precluso di elaborare

---

[212] Stefano Tucci *1541 Monforte (Messina); SI 1557. X Messina; † 1597. I. 27 Roma, SCADUTO, *Catalogo* 148. *Mon. paed.* VII 1-29.

[213] I tre professori, autori del *Iudicium de Formula servanda in delectu opinionum* sono, probabilmente, Gabriel Vázquez, Roberto Bellarmino ed Agostino Giustiniani. Cf. *Mon. paed.* VII 29-33 et infra, nota n. 1.

[214] R. BELLARMINO S.I., *Quid de Catalogis propositionum sentiat.* Cf. *Mon. paed.* VII 43-4.

[215] Ivi 1-29.

una opinione nuova, entro l'ambito di quelle sostenute dai dottori, che non deroghi affatto alle istanze di fede ed alla certezza delle altre, e sia con questa coerente, pur essendo diversa. Tuttavia spetterà al Rettore giudicare se possa essere insegnata e sostenuta.

Il criterio per determinare se una opinione è nuova, è, secondo Tucci, la comune dottrina dei dottori. Quale principio, però, è utile, per giudicare se una dottrina è comune? Il numero dei suoi sostenitori? L'autorità di ciascuno? Il conto in cui essi sono tenuti nelle accademie? Per il teologo monfortino questi criteri sono insufficienti. In generale – sostiene Tucci – bisogna stare a quanto è stato chiaramente definito nel «tractatus», ed all'espressa dottrina di San Tommaso. Per il resto, fermo il principio che «communia doctorum placita retineantur a nobis», i casi dubbi dovranno essere risolti dall'autorità del Rettore del Collegio. Ciò vuol dire che l'elemento determinante, in questi casi, è l'autorità interna alla Compagnia. La parola del Rettore, infatti, è vincolata a quelle del Generale e del Provinciale. Così l'autorità dei superiori religiosi, che hanno il compito di garantire e promuovere la concordia disciplinare e spirituale all'interno dell'Ordine, acquista lo spessore di un magistero dottrinale e pastorale, per conservare la conformitas. Ciò non deve meravigliare, se si pensa che l'autorità all'interno della Compagnia, è strettamente vincolata alla Chiesa gerarchica, cioè al Romano Pontefice, con il voto di obbedienza.

In merito al pensiero di Sant'Ignazio sulla dottrina, il Tucci osserva che due sono le sue luci ed i suoi «ornamenta»: «egregium delectum» e «unanimis consensio». In che cosa consiste l'«ornamentum» – si noti il linguaggio retorico – del consenso? Nel non ammettere differenze «quoad eius fieri possit»[216]. I nostri devono, d'ordinario, essere d'accordo, dissentire molto di rado, anzi eccezionalmente. Sant'Ignazio, quando parla di «consenso», lo fa in assoluto (Const. p. III c 1 litt. O), distinguendo tre gradi di diversità: le «novae inventiones»; le opinioni, se non nuove, singolari, aliene dal senso comune; le opinioni, né nuove, né singolari, dibattute nella «libera concertatio» dei dotti. Tuttavia, sostengono i nostri – Tucci si riferisce ai Padri della provincia di Milano[217] – Sant'Ignazio esigeva un accurato consenso della dottrina, non delle opinioni. La distinzione fra queste e quella – risponde il teologo monfortino – è del tutto inaudita; essa non ha alcuna autorità. In primo luogo, non sussiste in sé. Se le opinioni riguardano le singole materie della scienza, la dottrina contiene tutto o la maggior parte di ciò che è nella scienza. Come le singole materie, che sono nella scienza, sono incluse in tutte, o nella maggior parte di quelle che sono nella scienza, così le opinioni devono essere incluse nella dottrina. D'altra parte la differenza fra entrambe è aliena ai teologi, ai filosofi, agli autori latini. Essa è, a maggior ragione, ignota. Ripugna infatti, al modo di parlare dei filosofi e dei teologi.

[216] Ivi 5.
[217] Ivi 6 e VI 47-8.

Quando si dice «dissenso», si intende che vi sono diverse opinioni su un argomento. Chi dubita, invece, che tutto quello che è trattato in Aristotele, Platone e San Tommaso, sia la loro dottrina? Quante volte San Tommaso chiama la teologia «sacra doctrina»? Aristotele scrive, ugualmente, che la scienza è dottrina. San Paolo fa lo stesso (Eb 13,9; Col 2,22; Ef 4,14). Non vi è distinzione, pertanto, fra opinioni e dottrina, il sapere è uno ed unitario. Ma non basta. Anche le parti principali della dottrina non si distinguono dalle secondarie. Questa asserzione ha importanti conseguenze, se si pensa al modo in cui il rapporto fra ciò che è fondamentale e ciò che è secondario in teologia, viene posto e risolto nell'opera del riformatore Calvino. Sant'Ignazio non esige soltanto la concordia delle dottrine, ma anche quella delle opinioni (Cost P III c 1 litt O), e non solo di quelle recepite, ma anche di quelle intorno alle quali c'è dissenso. Lo scopo di questa difesa marcatissima, dell'unità fra dottrina e opinioni, è la salvaguardia della conformità. La libertà di opinioni al tempo di Sant'Ignazio – continua il Tucci – non dipendeva né da lui, né dalle «Costituzioni», né dai Padri Generali, ma dal fatto che il trattato nel quale essa avrebbe dovuto essere racchiusa, non aveva potuto essere editato. Questa, in concreto, è una risposta chiarissima, anche se indiretta, al padre Pisa ed alla provincia polacca, che periodizzavano la storia della Compagnia in due tempi: quello di Sant'Ignazio e dei suoi collaboratori, nonché dei primi Generali, più aperto alla varietà delle opinioni, e quello del Borgia e dei suoi successori, assai rigoristi, chiusi nell'osservanza di norme strette. Quanto al modo di seguire San Tommaso, la posizione di Sant'Ignazio è chiara: egli ha voluto che fosse seguita la dottrina più recepita, non il singolo autore. Sant'Ignazio, pertanto, non distingue fra leggere soltanto San Tommaso e seguire più di un autore, bensì fra dottrine più o meno recepite. Tre ne sono i generi riconosciuti: quello secondo il quale, salva l'integrità della retta fede, è permesso pensare qualsiasi cosa; quello che considera un danno l'allontanarsi da un unico autore, sulle cui parole si è giurato; quello che coltiva ed ama appassionatamente la dottrina più approvata.

Questa è contenuta nella formula, che definisce il meglio in e fuori san Tommaso e, per il resto, lascia libertà. Le Costituzioni e la formula rigettano gli estremi. Pertanto la nozione di dottrina ed i suoi due ornamenti – il «delectus» e la «concordia» – costituiscono il centro organico del commentario di Tucci. Egli sente vivamente i nessi e le implicazioni, all'interno del corpo dottrinale, che

> «nonnullae, quae nullius esse momenti videntur si non sapienter statuantur, obsint non parum rerum graviorum definitionibus»[218].

Il lavoro del teologo che ha scritto la formula, è consistito nello stabilire una norma di giudizio per le proposizioni secondo i criteri di «pietas», «soliditas», «gravitas», «inviolabilitas» e sicurezza. Le proposizioni, perciò, ven-

[218] Ivi VII 12.

gono definite in quanto favoriscono la «pietas»; sono approvate dalla maggior parte dei teologi; appartengono, se non a tutti, almeno a molti, ed ai più famosi. Se nell'Angelico c'è qualche cosa difficile da accettare al riguardo della «pietas», è meglio dichiararlo e spiegarlo subito, piuttosto che accogliere una interpretazione a lui contraria. Tutto quello che viene stabilito nelle regole, è fissato come il più certo o il più probabile «sed enim more hominum statuuntur (le proposizioni), quorum est ratiocinando proficere»[219].

Verso la fine del suo commentario, Tucci traccia le linee generali della storia del dogma cattolico, avvalendosi anche di citazioni classiche dall'*Ars poetica* di Orazio, ove il poeta considera la mutabilità del linguaggio (vv. 70-72). Pur non contenendo elementi nuovi, né originali, l'interpretazione dello sviluppo del dogma si segnala come documento storico dello svolgimento dell'approccio cattolico alla dottrina. La Chiesa – sostiene il teologo monfortino – manifesta se stessa in un modo simile a quello nel quale la luce si diffonde sempre più durante il giorno. Essa, cioè, spiega sempre meglio la fede nei misteri i quali non variano, ma rimangono identici a se stessi. La linea di sviluppo del dogma prefigurata da Tucci, è estrinseca[220]. Pertanto è necessario che l'uomo conosca sempre meglio il mistero, avvalendosi anche di quelle nuove opinioni che lo spiegano più distintamente e più chiaramente. Come avverrà ciò, dato che esse sono spesso dannose? Tucci le sottopone agli stretti vincoli del controllo centralistico della formazione delle idee. Tutto quanto sarà stato pensato e scritto, in un triennio, da parte di docenti e discenti, dovrà essere raccolto dai dottori e dai provinciali, i primi dei quali saranno stati scelti a questo scopo dai secondi. Gli argomenti più opportuni dovranno essere trasmessi ai procuratori e, di qui, al Padre Generale. Egli ordinerà che si scelga il migliore fra i dotti romani o fra i procuratori, o in entrambi i modi. Se la superiore autorità persuaderà a farlo, le opinioni libere potranno essere definite; le definite, a loro volta, potranno essere divulgate in tutta la Compagnia, editando opuscoli e dispute con i nomi dei rispettivi autori. Ciò renderà meno gravosa la prescrizione delle opinioni, soprattutto di quelle che giacciono nascoste nelle parti della «Summa Theologica». Le loro opere non sarebbero chiuse nelle tenebre, ma verrebbero alla luce, con grande piacere degli autori, e utilità per i lettori.

6.5. *Le «annotationes in censuram trium patrum Collegii Romani» (1589) di Stefano Tucci*

Questo scritto del Tucci, che esprime in modo perspicuo e sintetico le intenzioni e gli obiettivi della «formula», fu occasionato da un'aspra polemica con tre professori del Collegio Romano[221]. Essi avevano proposto di lasciare libere le proposizioni non appartenenti a San Tommaso, o non trattate da lui

[219] Ivi 28.
[220] Ivi 28. Per la «storia del dogma» cf. Z. Alszeghy S.I. - M. Flick, *Lo sviluppo del dogma cattolico* (Brescia 1967) (= Giornale di teologia 10), segnatamente il secondo capitolo.
[221] *Mon. paed.* VII 29-42.

in modo chiaro, dunque un allentamento dei rigorosi vincoli tomistici stabiliti nel «tractatus», interferendo gravemente, secondo il parere del teologo monfortino, nella procedura di consultazione fra il centro e la periferia seguita per tre anni[222]. Il Tucci, nelle sue considerazioni in merito al significato della «formula», aveva invitati i professori del Collegio Romano, il cui parere era stato richiesto dallo stesso P. Generale Acquaviva, a riflettere più attentamente sul pensiero ignaziano sotteso alle «Costituzioni», circa la dottrina e le opinioni. L'esame particolare delle proposizioni proposte li avrebbe aiutati a comprendere meglio il nesso tra il testo di Sant'Ignazio ed il contenuto del «Commentarium», nel quale non troverebbero «quae in genere improbant»[223]. Il Tucci, inoltre, domanda all'Acquaviva

> «ut de Formula ipsa non amplius fere deliberetur; quod quidem maiori parti provinciarum placuit; quae ferent non parum gravate, si trium patrum, et quidem eorum, qui hanc Formulam gravius quam caeteri impugnarunt, censura suis praeferatur responsis; cum praesertim iis etiam provinciis, quae dissensere, satisfactum valde sit, tum quia conceditur, ut rectoris permissu aliquando deserant S. Thomam; tum quia relinquitur facultas scribendi per triennia quicquid aliter videbitur de definitis in hac Formula; tum quia in multis propositionibus in gratiam aliquarum provinciarum apposita est aliqua declaratio vel distinctio vel moderatio; tum quia additus est Commentarius, quo ostenditur, quam commode et probabiliter possent definita defendi. Certe si Constitutiones nostras, ex quarum verbis haec Formula conflata est (ut indicat Commentarius), magni faceremus, adhuc plura definienda esse contenderemus; nec in paucarum propositionum accessione aut decessione moraremur; cum praesertim exigant illae nostrorum consensionem non modo in receptis communiter, sed in iis, in quibus doctores catholici variant»[224].

Il teologo monfortino, come aveva fatto in precedenza, si appella all'autorità religiosa dell'Ordine per porre fine ad eventuali dubbi circa le opinioni. Queste sono le cinque proposizioni che riassumono la dottrina espressa nel «Commentarius» e nella «Formula»:

a) L'intento delle Costituzioni è che i nostri abbiano, quasi in ogni materia, una sola dottrina, e che essa sia definita a giudizio della Compagnia.

b) Non è possibile mettere in pratica tutta intera in una volta l'intenzione delle Costituzioni, che si inizia ad introdurre. Invece si deve compiere lo sforzo di farla osservare nella maggior parte dei casi.

c) Se consenso e solidità dottrinali devono essere stabiliti nella maggior parte dei settori, questo scopo può essere procurato meglio che definendo le proposizioni che favoriscono molto la religiosità, o che fanno parte della dottrina più recepita e più comune. Queste sono solo quelle definite nelle questioni non trattate da San Tommaso.

d) Nelle questioni trattate dall'Angelico, sono stati seguiti quattro principî: le cose importanti e ben provate da lui, sono definite in modo generale

---

[222] Ivi VI 47-296, VII 1-42.
[223] Ivi 42.
[224] Ivi 41-2.

«iuxta illum»; quei temi che San Tommaso non prova in modo abbastanza accurato e che sono confutati molto vigorosamente da altri, se dovessero essere definiti, lo si farebbe a suo svantaggio; se ciò fosse fatto, sarebbero lasciate alla libera discussione. Invece le cose meno importanti e che non sono avversate «graviter», benché si sarebbe potuto lasciarle libere, è stato meglio definirle «iuxta S. Thomam generaliter». Quelle nelle quali il pensiero dell'Angelico è oscuro, sono lasciate libere, ma da interpretarsi secondo l'esposizione di un tomista, eccetto poche ed importantissime questioni, nelle quali è valsa la pena definire qualche cosa di certo, secondo l'interpretazione di alcuni tomisti.

e) Le proposizioni definite «pietatis gratia», non devono essere soltanto quelle connesse necessariamente ed oggettivamente con essa; ve ne sono, infatti, molte altre che, se fossero lasciate alla libera interpretazione, sarebbero suscettibili di una lettura offensiva della coscienza di alcune persone.

Da queste conclusioni e, soprattutto, dal linguaggio usato, nel quale traspare la cura di determinare tutto, e di definire ogni particolare, restringendo i margini, sia pur limitati, della libertà di pensare, si manifestano, insieme, il rigorismo tomistico di Tucci ed il suo caratteristico modo di considerare la «dottrina». Questa è l'insieme delle parti, tutte connesse con il centro, nell'ambito delle quali non si possono distinguere le cose fondamentali da quelle secondarie. La sua concezione della verità rivelata è dinamica soltanto «a parte subiecti», cioè dell'uomo che conosce. Il nucleo sotteso al mistero e le sue formulazioni dottrinali, invece, sono sempre gli stessi. La Compagnia deve cercare, certamente, di favorire la discussione e lo sviluppo degli ingegni e del dibattito delle idee, ma sempre sotto il controllo del centro, seguendo la dottrina più confermata e più recepita. Essa è donata attraverso la testimonianza apostolica, il Vangelo, i Santi Padri e, soprattutto, attraverso San Tommaso.

6.6. *Il «parere» di Roberto Bellarmino sui «Catalogi» (1591)*

Il «parere» del 1591 costituisce l'ultima espressione degli interventi personali del teologo gesuita circa un elemento particolare della «Ratio»[225], prima della V Congregazione Generale (1593-4). In esso il Bellarmino manifesta apertamente la sua simpatia dottrinale per l'Angelico e la sua «Summa», adducendo ben sette ragioni per motivare il rigetto del gran numero di proposizioni definite «extra Thomam», in una linea di piena continuità con il suo insegnamento, da Lovanio (1570-1576) a Roma (1577-1587). Ciononostante, la sua adesione al tomismo non è acritica. Il Bellarmino, infatti, non esclude che, per gravi ragioni, si possano seguire altri autori – p. es. Scoto, Durando, Bonaventura, Gregorio da Rimini – le cui opinioni, in alcune questioni, sono più accettabili, si prestano meglio alla difesa della fede, garantiscono mag-

---

[225] Cf. X. M. Le Bachelet S.I., *Bellarmin avant son cardinalat, 1542-1598. Correspondance et documents* (Paris 1911) 493-518. A. Mancia. *L'opera del Bellarmino nella riorganizzazione degli studi filosofici e teologici.* In: *Roberto Bellarmino, Arcivescovo di Capua, teologo e pastore della riforma cattolica.* (Capua 1990) 276-80.

giormente la sicurezza della dottrina. Di fatto, tanto nelle *Lectiones lovanienses*[226], quanto nelle *Controversiae,* il teologo gesuita preferisce, più di una volta, la «sententia» di altri a quella di Tommaso d'Aquino. Nelle risposte alle domande circa la redazione della «Ratio» il Bellarmino propone che l'Angelico resti, come prescritto dalle Costituzioni, «communis auctor toti Societati sequendus»[227], nell'auspicio che sia concessa la libertà di seguire altri autori. Egli respinge, inoltre, la proposta di scegliere un commentatore in particolare, fra quelli che dissentano eventualmente, nell'interpretazione del pensiero dell'Angelico: anche in tal caso si lasci ai professori la libertà di scegliere[228]. Le proposte di Bellarmino sono state accettate dai redattori della «Ratio»? Il Generale C. Acquaviva fece proprio il suo orientamento circa il modo di seguire San Tommaso[229]. Tuttavia, nei due «catalogi» inviati alle province nel 1592, le proposizioni criticate dal Bellarmino riappaiono tutte, sotto la stessa numerazione[230]. Si deve arguire, da ciò, che egli abbia modificato, in seguito, il suo giudizio in merito a queste proposizioni? Una di quelle sulla Chiesa, da lui criticata nel «parere» perché si presta ad essere interpretata a favore dell'esistenza di due chiese, visibile ed invisibile, fa parte della sua ecclesiologia.

L'importanza e l'interesse storici, per il lettore di oggi, del «parere» scritto da Bellermino, consiste in tre ragioni: l'equilibrio e la modestia della proposta; l'accordo di essa con una gran parte delle opinioni dei migliori teologi della Compagnia – Vázquez[231], Suárez[232], Tyry[233] – e con alcune significative posizioni della Francia e del Portogallo; l'ampiezza, l'equilibrio ed il rigore dei criteri adottati per valutare verità ed errore delle proposizioni definite in antropologia teologica, S. Scrittura (dottrina comune), ecclesiologia (l'unità della Chiesa). Un segno eloquente, in questo senso, è la critica della terza proposizione «de Ecclesia». Essa, infatti, contiene una dicotomia tra il visibile e l'invisibile dell'unica istituzione divina, che recepirebbe la concezione di Calvino[234]. Al testo di Bellarmino manca, tuttavia, l'approfondimento di una questione centrale: quali sono i criteri di formazione del consenso teologico e del magistero scientifico? L'esame di questo problema è legato con quello dell'autorità nella Chiesa. Essi sono intesi in senso tradizionale, connessi, cioè, con l'indiscutibile verità dell'unità e della visibilità dell'Unica, Santa, Cattolica Chiesa di Cristo.

---

[226] Cf. M. BIERSACK, *Initia Bellarminiana: die Prädestinationslehre bei Robert Bellarmin S.I. bis zu seinen Löwener Vorlesungen 1570-1576.* (Stuttgart 1989) 116-20 125-30 e passim (= Historische Forschungen XV). Cf. G. GALEOTA S.I. 403-4.

[227] Cf. X. M. LE BACHELET 505.

[228] Ivi 500.

[229] *Mon. paed.* V 315.

[230] Ivi 318 326-8.

[231] Gabriel Vázquez S.I. 1549-1604. Cf. R. GARCÍA VILLOSLADA S.I., *Storia del Collegio Romano dal suo inizio (1551) alla soppressione della Compagnia di Gesù (1773)* (Roma 1954) 74-5; SOMMERVOGEL VIII 513-19.

[232] Francisco Suárez S.I. 1548-1617. Era professore nel Collegio Romano negli anni 1580-85. Cf. VILLOSLADA, *Storia* 324. R. DE SCORRAILLE S.I., *François Suárez de la Compagnie de Jésus* (Paris 1913) I 167-78.

[233] J. Tyry *1543c Scozia; SI 1563. VIII. 19 Romae; † 1597. III. 20. SCADUTO, *Catalogo* 148-9.

[234] *Mon. paed.* VII 43-4.

7.1. *Le ultime formulazioni della dottrina teologica fra la «Ratio studiorum» del 1591 e la «ratio» del 1599: la Vª Congregazione Generale (1593-94)*

La «Ratio studiorum» del 1591 ripropone, ancora una volta, la parte speculativa elaborata nel 1586, accompagnata da una lettera del p. Generale C. Acquaviva, che ribadisce posizioni già note[235], e difende l'uniformità dottrinale. I suoi contenuti e le sue prescrizioni si possono riassumere in tre punti:

a) In teologia si segua la dottrina di San Tommaso, che le nostre «Costituzioni» raccomandano, e che quasi tutte le accademie hanno recepita come la più sicura e la più solida.

b) Si lasci la libertà di allontanarsi, talora, da San Tommaso, ma ad alcune condizioni: che ciò avvenga di rado; che vi sia un motivo; che l'opinione seguita abbia autori seri ed approvati, e sembri al lettore più facile da difendersi e più recepita.

c) Si definiscano in un catalogo le materie che San Tommaso non ha trattato in modo chiaro, o che non ha trattate affatto. Se alcune opinioni non sono né nell'Angelico, né nel catalogo delle proposizioni libere, seguano gli autori approvati e non insegnino nulla, tranne ciò che risponde ai criteri della «pietas» e della «soliditas».

I «catalogi» della «Ratio» del 1591 sono due, quello delle proposizioni definite in San Tommaso, e quello delle proposizioni libere. Queste ultime sono state determinate con esattezza, rigore e cura dell'uniformità. L'intenzione di coloro che le hanno recensite è chiara: il catalogo delle proposizioni libere è stato scritto affinché i professori, talora, lo seguano, quando vogliono difendere un parere diverso da quello di San Tommaso. Ciò avverrà, beninteso, soltanto per quelle proposizioni in esso stabilite, non per altre[236]. Fra le critiche delle province alla «Ratio» del 1591, merita attenzione il «juicio sobre la razón de los estudios»[237], dei padri Vázquez, Rengifo[238] e F. Suárez, assai vicini alle idee di Bellarmino ed a quelle dei padri della provincia di Francia. I teologi spagnoli ritengono che la materia dei «catalogi» sia delicata e difficile, perché è moralmente impossibile – questo rilievo etico-pratico è degno di nota – stabilire la certezza in tutto. Basterebbe un errore solo in materia dottrinale, nel nome della Compagnia, per screditarla. E parrebbe, inoltre, che essa, approvando o correggendo quello che altri accolgono o respingono, si arroghi il diritto di fare censura. Pertanto sarebbe tacciata di presunzione. Come dovrebbero essere preparati dei «catalogi», per essere considerati veramente universali? Essi dovrebbero essere elaborati da tutti i dotti dell'Ordine, in collaborazione fra loro. Ciò, tuttavia, sarebbe impossibile, e se pure si facesse, non sarebbe sicuro. I padri criticano il modo come, in passato, è stata fatta la censura delle opinioni. Coloro che ne erano stati incaricati,

---

[235] Ivi V 315.
[236] Ivi 320-26.
[237] Ivi VII 148-9.
[238] B. Rengifo S.I. 1534-1610. Cf. ARSI *Hist. Soc. 41* 219r et *Arag. 15* 130r-161v.

hanno espresso spesso il proprio modo di pensare, non quello di San Tommaso. L'incarico e l'onere di manifestare il genuino pensiero delle province in materia di «delectus» non furono espletati con la diligenza dovuta; né vi presero parte tutti gli uomini di dottrina; quando ciò avvenne, fu in fretta, tanta fretta, che essi non poterono lavorare in modo conforme alla qualità dell'impegno, la cui risoluzione finale fu presa a Roma, con il parere di soltanto sei padri. Quali rimedi proporre a questa situazione poco gratificante? La Congregazione, la quale dia in comune, un ordine o regole generali, affinché i professori di filosofia e di teologia della Compagnia seguano e leggano una dottrina buona e sicura. E poiché quanto le «Costituzioni», il Generale, gli «avvisi» del primo libro della «Ratio studiorum»[239] hanno stabilito, sarebbero rimedi sufficienti, se solo fossero messi in pratica, si chieda almeno, un controllo e si faccia cosa breve e perfetta, che la Congregazione, alla quale siamo tutti obbligati, confermi. Oltre alle regole generali, scrivono gli spagnoli, si dovrebbero esaminare le proposizioni, segnatamente quelle che fanno scandalo, o quelle che sono contrarie all'ordine della Compagnia. Esse circolano in ogni provincia. Sarebbe utile, a questo scopo, che il p. Generale istituisse in ciascuna di esse quattro persone molto dotte. Il p. provinciale, insieme con loro, valuterebbe l'incidenza delle proposizioni scandalose, giudicandole secondo il criterio del maggior numero di voti. Questo procedimento sarebbe una valida garanzia contro contese ed emulazioni[240].

La proposta dei tre spagnoli, è interessante per tre ragioni: perché prospetta i «catalogi» sotto una duplice angolazione, etica ed epistemologica; perché ritiene impossibile raggiungere universalità e certezza assoluta in una materia che è sottoposta ai limiti della ragione umana; perché propone, infine, soluzioni intermedie, capaci di salvaguardare due esigenze, quella di dare regole generali, le quali non potranno mai, tuttavia, pretendere la perfezione assoluta; e l'altra, di controllare la formazione delle opinioni in ciascuna provincia o regione. Nelle cose umane non si può pretendere la perfezione, né soprattutto, la certezza assoluta. Si può però, lavorare meglio, con più tempo e con più ampia collaborazione di quanto non si sia fatto. Resta un limite. Nessuna provincia, neppure la Polonia, avvia un processo di revisione critica dei criteri che hanno condotto all'elaborazione dei «catalogi».

Come risponde la Vª Congregazione generale alle voci ed alle osservazioni critiche, levatesi dai teologi delle province e dal centro dell'Ordine? Coloro che vi prenderanno parte, dovranno chiarire, prima di tutto, tre punti fondamentali:

a) È possibile allontanarsi da San Tommaso, quando il parere più comune degli autori gli è contrario?

b) Che cosa significa e quando si dà veramente, una «sententia» più comune? La risposta a questo interrogativo è di capitale importanza, se si pensa all'interpretazione che la provincia polacca ne aveva data.

---

[239] *Mon. paed.* VII 149.
[240] Ivi.

c) Che cosa vuol dire che si deve seguire San Tommaso «ordinarie»?

La risposta al primo punto è negativa. Un siffatto catalogo non è possibile, perché, in Compagnia, non c'è accordo su di esso. Un catalogo di proposizioni «libere», inoltre, suonerebbe sgradito alle orecchie dei prelati e del papa. Quanto alla possibilità di allontanarsi da San Tommaso, essa è strettamente legata con la prescrizione che, ordinariamente, si deve seguire l'Angelico. È possibile allontanarsi qualche volta da lui? Non basta che le sue «sententiae» siano contrarie alla maggioranza, numericamente intesa, di dotti. Questa, da sola, non basta a rendere la dottrina più sicura e più comune. I padri della Polonia, pertanto, errano nel proporre il criterio della maggioranza dei dotti, per giudicare se una dottrina è «communior». Soltanto se le opinioni di San Tommaso sono contrarie a quelle di autori classici ben fondati, ci si può allontanare da lui. Ma non ci si illuda; ciò non giova né all'uniformità, né alla sicurezza. Scoto, Durando, Biel, Ockam ed altri classici sono spesso d'accordo in materia di grazia. E tuttavia i loro pareri non sono reputati sicuri. Si aggiunga, poi, che rimane sempre la domanda se una «sententia» è la più comune o no. Quanto al significato dell'avverbio «ordinarie», che determina come i nostri devono seguire l'Angelico, esso vuol dire che ci si può allontanare da lui in poche, minute questioni, fatti salvi due forti presidi: che quando ci si allontana da San Tommaso, si seguano le opinioni di autori tomisti ben fondati, i quali hanno ritenuto pensare diversamente dall'Angelico; che si ammetteranno ad insegnare – questo è il secondo presidio – soltanto coloro dei quali si sia constatato che sono davvero legati a San Tommaso. Per il resto, nelle questioni puramente filosofiche, in quelle scritturistiche e nel diritto, i nostri saranno sollevati dall'obbligo di seguire l'Angelico, e così pure in quelle che sono ostiche[241].

Le regole elaborate dai padri congregati, che saranno inserite nel testo della «Ratio» del 1599, fra quelle «communes» e quelle dei professori di teologia e di filosofia, con piccole variazioni[242], sono il risultato di un compromesso, ovvero della conciliazione fra la linea tomista più rigorosa, facente capo a Stefano Tucci, e quella di Bellarmino, dei padri convocati nella provincia di Francia, e dei teologi spagnoli Vázquez, Rengifo e Suárez, contrari all'elaborazione dei «catalogi» per motivi etici ed epistemologici. Le regole scaturite dalla Vª Congregazione Generale, sono il frutto di una riflessione e dibattito assai ampi, coinvolgenti, insieme, la ricerca dei criteri ermeneutici dell'autentico pensiero ignaziano contenuto nelle «Costituzioni» e gli sviluppi del primo nucleo della dottrina fra 1559 e 1565, promossi soprattutto, da J. Nadal e Diego Ledesma, prefetto degli studi nel Collegio Romano. Per questo, per avere sviluppato e portato a maturazione la nozione di «dottrina» in continuità con la tradizione più recepita, l'opera compiuta dai padri della Compagnia di Gesù fra 1586 e 1599, nonostante i suoi limiti, merita stima e rispetto.

---

[241] Ivi 351-52.
[242] Ivi 348-9; V 386-88 397-400.

7.2. *Un punto di vista umanistico sulla matematica e sulla dottrina: Cristoforo Clavio*

Non è questo il luogo per prendere in esame il pensiero di Cristoforo Clavio[243] sulla matematica. Importa, invece, lumeggiare tre aspetti della sua riflessione sull'insegnamento della matematica in Compagnia: il legame intrinseco di questa disciplina con la filosofia e con la fisica; la sua necessità; i mezzi per farla fiorire in Compagnia. Questi aspetti sono interrelati fra loro. Il mezzo più idoneo a favorire lo sviluppo ed il progresso dell'insegnamento della matematica, è l'istituzione di una accademia, nella quale dodici gesuiti scelti fra i migliori, possano dedicarsi ad essa a tempo pieno. Altri mezzi collegati con questo sono: l'istituzione di atti solenni in matematica ed in filosofia; i colloqui privati fra discenti e docenti, nei quali sarà mostrata l'utilità della matematica; l'insegnamento contemporaneo di fisica naturale e di matematica, affinché gli studenti vedano la sua utilità e necessità; l'eliminazione delle discussioni più dannose alla matematica, come per esempio, se essa sia scienza, dato che non contiene dimostrazioni e non tocca l'ente in genere, nè il bene; la riunione di studenti, sotto la guida di un professore, una volta al mese, per spiegare un problema di astronomia; per mostrare un luogo di Aristotele o di Platone, ove si tratta la matematica; per fare dimostrazioni, pensate dal professore stesso, su alcune proposizioni di Euclide[244]. Tali mezzi persuaderanno della necessità della matematica, poiché ne mettono in luce la connessione con la filosofia e con la fisica naturale. Perché il punto di vista di Clavio può essere ritenuto «umanistico»? Per due ragioni: per una certa autonomia che, non soltanto la matematica, ma ogni scienza gode nella sua riflessione dottrinale, volta a valutare assai positivamente l'insegnamento delle discipline in se stesse, e ad incoraggiarlo mediante le accademie specializzate, proposta, questa, favorevolmente recepita dal Generale Acquaviva[245]; perché egli condivide con i laici e con le accademie dei religiosi gli stessi metodi di insegnamento. Clavio, criticando implicitamente la Compagnia, ritiene che essa non debba limitarsi a preparare soggetti dotti soltanto mediocremente in tante materie, ma debba rivaleggiare e gareggiare con riformati, laici e cattolici.

Pertanto l'Ordine dovrebbe formare un personale sceltissimo, da non impegnare, subito dopo gli studi di filosofia e di teologia, nei «munera apostolica». Ciò richiederà di cambiare alcuni metodi di studio e di curare più attentamente le discipline linguistiche, l'eloquenza, spesso trascurata dai teologi, che non sanno presentare bene i loro argomenti, la matematica e la filosofia, la storia, nella quale i gesuiti sono purtroppo superati dai riformati. Tali materie necessitano della massima concentrazione degli studiosi in apposite

---

[243] Cf. U. Baldini, *Christopher Clavius and the scientific scene in Rome*. In: *Gregorian Reform of the Calendar* (Città del Vaticano 1983) 137-69. E. Knobloch, *Sur la vie et l'oeuvre de Christophore Clavius (1538-1612)*. Revue d'histoire des sciences 41 (1988) 331-56.

[244] *Mon. paed.* VII 118. *De re mathematica instructio.*

[245] Su Claudio Acquaviva 1543-1615, cf. *Dizionario biografico degli italiani* I 168-78.

accademie. Essi non dovranno essere distratti da altre occupazioni per tutto il tempo che si dedicano a tali discipline[246]. In questo senso si apre al mondo laico ed all'umanesimo, perché la scienza è palestra degli ingegni.

Conclusione

La presente ricerca ha coniugati insieme due momenti, quello diacronico della periodizzazione della riflessione sulla «dottrina» in Compagnia fra 1540 e 1599, e quello sincronico, che ne ha studiati e messi in rilievo formazione, contenuti e caratteri. Per quanto riguarda il momento diacronico, questa è la periodizzazione proposta:

1540-1558: formazione e consolidamento del nucleo del pensiero ignaziano, fra gli Esercizi e le Costituzioni. Esso è costitutivo e può essere riguardato come il fondamento e il centro dell'eredità ignaziana a tutta la Compagnia.

1558-1565: Ampia diffusione degli ideali ignaziani nelle scuole e nelle università della Compagnia. Il ruolo costruttivo di Jerónimo Nadal. Determinazione delle modalità dei due discorsi teologico e filosofico nelle istruzioni di J. Nadal e di Diego Ledesma, prefetto degli studi nel Collegio Romano. Disposizioni pratiche regolative dei limiti della «dottrina» teologico-filosofica: il decreto del p. Generale Francisco de Borja (novembre 1565). Prima elaborazione del primo testo della «Ratio studiorum» riguardante gli studi umanistici (1564-5).

1565-1599: elaborazione e discussione sulle varie redazioni della «Ratio studiorum» (1586 1591 1599). Ampia ricerca sulle categorie ermeneutiche per la lettura e l'applicazione del genuino pensiero ignaziano in tutte le province della Compagnia. Elaborazione e critica della parte speculativa della «Ratio» («delectus opinionum» in teologia, Sacra Scrittura, Chiesa, Concili, Papa). Compromesso fra il tomismo rigoroso di Tucci, che ribadisce sempre con vigore l'uniformità della «dottrina», nella quale non c'è distinzione fra ciò che è più e ciò che è meno importante per la fede e per la «pietas», e la posizione più moderata, prudente e modesta di Bellarmino (V^{a} Congregazione Generale 1593-4).

Per quanto attiene il momento sincronico il corpo dottrinale può essere configurato come quello di una piramide, la cui base è costituita dalle lingue, il cui vertice è la teologia. Esso è molto complesso. Diverse discipline contribuiscono a formarlo. Tale complessità e varietà richiederebbe, da parte della Compagnia, il possesso di una robusta e, al tempo stesso fine struttura epistemologica, capace di cogliere e di riconoscere le differenze fra i territori di ciascuna scienza, le loro modalità e metodologie. Invece l'unico criterio epistemologico fondamentale, è quello biblico-patristico-teologico. Suo faro orientatore sono la morte di Croce e la risurrezione di Cristo, rivissute attraverso l'imitazione, cioè la pratica (l'esercizio) dell'amore di Dio Padre, che il Figlio ha mostrato.

---

[246] *Mon. paed.* VII 19-22. *Discursus de modo et via qua Societas ad maiorem Dei honorem et animarum profectum augere hominum de se opinionem, omnemque haereticorum in litteris aestimationem, qua illi multum nituntur, convellere brevissime et facillime possit.*

Gli studi teologici sono anch'essi, al loro interno, un corpo complesso, che risulta dall'interazione di tre forze, o se si preferisce, dalle tre diverse componenti della tradizione: biblica e patristica; scolastica; positiva (Chiesa, Concili, Papa). L'equilibrio fra esse è inteso, spesso, in modo diverso. Si danno squilibri ora dall'angolazione biblico-patristica, sopravvalutata sull'altra, come in Polonia, ora da quella scolastico-tomistica, come in Spagna. L'articolazione di un corpo dottrinale così complesso, richiede criteri fermi e sicuri cui ancorare il consenso dell'Ordine nel mondo cattolico, scosso dalla rottura con i riformati. Essi sono la «pietas», espressione della «devotio» moderna, e la difesa dell'ortodossía.

Mancano, invece, l'analisi e l'esame critico dei principi di formazione del «sensus Ecclesiae»; e specialmente per quanto attiene la discussione sui «catalogi» delle proposizioni libere e definite, la distinzione fra deposito della fede e formulazioni dogmatiche. Lo sviluppo del dogma viene inteso in senso estrinseco. Esso è dinamico soltanto «a parte subiecti». La conciliazione, in materia di dottrina teologica e filosofica, fra la linea rigorista del Tucci e quella moderata e prudente di Bellarmino, mostra che la Compagnia, alla fine del XVI secolo, esprime un concetto unitario ed uniforme della «dottrina», anche se la linea tomistica è criticata in alcuni suoi aspetti, ed è sentita soffocante, veicolo di settarismo dottrinale. La mancanza di pluralismo è sempre sostenuta e rafforzata da una vigorosissima sottolineatura dell'ecclesiologia della Chiesa visibile, contrapposta a quella dei riformati. Ciò implica, come si è mostrato, un marcato cristocentrismo nella contemplazione del mistero trinitario, a scapito della sua componente pneumatologica.

SUMMARY

This article treats the development of «doctrine» within the Society of Jesus (from 1539/40 to 1599), from *The Spiritual Exercises* and *Constitutions* of Ignatius Loyola to the *Ratio Studiorum* of Claudio Acquaviva. By «doctrine», we mean a body of theological knowledge consisting of the Old and New Testaments, the Greek and Latin fathers of the Church, the Scholastic theologians, the canons of the Church, the decrees of the councils, and the declarations of the popes. In brief, «doctrine» is positive theology.

St. Ignatius first treated the composition of the Church's body of doctrine in the «Rules for Thinking with the Church» (*para el sentido verdadero que en la Yglesia debemos tener*) (nn. 11-13). Ignatius preferred the scholastics to other theologians because they were more familiar with the theological development of the Church's doctrine and, thus, could better address the questions that arose in theology and in the interpretation of the «deposit of faith» (*depositum fidei*). At the same time, Ignatius emphasized the experience of the imitation of Christ through which each Christian grows in an understanding of Christ's life and becomes more Christ-like. Growth in Christ is a characteristic of Ignatian pedagogy.

From its roots in *The Spiritual Exercises,* the article investigates the sociological and theological patterns of an Ignatian ecclesiology rooted firmly in the «Visible Church» (*Ecclesia visibilis*). Ignatius's first companions consciously interpreted and implemented these ideas. Jerome Nadal, for example, continued the stress on theology. Although Nadal preferred a more mystical theology, he was aware that such a theology was only accessible to a few. The majority would benefit from positive and scholastic theology. Nadal is especially important for an understanding of the role of doctrine within the early Society because he promulgated and explained the *Constitutions* throughout the Jesuit world, and was influential in drafting the rules for the most important Jesuit college: the Roman College.

The author compares the programme of studies at the Roman College with that of the academy established in Geneva by John Calvin and Theodore Beza in 1558 according to the model of Johann Sturm's earlier college in Strasbourg. Among the theological differences, the most important are the Genevan stress on the two characteristic Protestant doctrines: predestination and justification by faith alone. In the programme of studies both institutions concentrated on classical languages but, not surprisingly, in theological matters, the Swiss academy preferred Scriptural studies and rejected the scholastic and positive theology favoured by the Roman College.

Both the method and content of «doctrine» in the Society of Jesus were definitely established in Rome by Diego Ledesma, the prefect of studies at the Roman College, and Francis Borgia, the Society's general, during whose generalate the first sections of the *Ratio Studiorum* appeared (the treatment of the humanities in 1564 and that of theology, in 1572). Both sections emphasised a strict Aristotelianism in philosophy (as opposed to Averroism), and a strict Thomism in theology. Because the first sketch of the *Ratio* was tentative, procedures were immediately established for the solicitation of evaluations and the formulation of a definite version. A commission to write a new *Ratio* was established in 1586. It drafted a new edition that was sent to the provinces for review and discussion. An important question that appeared frequently during the consultations was the relationship between doctrine, which must be accepted by all, and opinion where some liberty was permitted («*libertas opinandi*»). The

provinces themselves were divided on this. The Spanish provinces preferred a very strict Thomism and rejected any liberty as regards opinions. Portugal, Venice, Milan, and Poland, where a strong anti-Thomistic tradition had developed because of Father Alphonsus Pisa who preferred John Damascene to Thomas Aquinas), sought some flexibility and a moderate amount of freedom in the exposition of various opinions. Both France and Poland wanted a revision of the current statement and a new edition of the «*commentariolus*».

In the response to the criticisms from some provinces, Father Stephen Tucci defended the «*commentariolus*» and the «*formula*». The latter, designed to resolve difficulties that could arise as a result of «*libertas opinandi*», consisted of eleven rules and two lists of theses, the first was optional and the second, obligatory. Tucci rejected theological novelties and affirmed that the relationship between doctrine and opinion must be observed. In so doing, Tucci presented his own views on the development of doctrine: doctrine evolves not in itself(«*a parte obiecti*») but on the part of man's ability to comprehend and express it («*a parte subiecti*»). The result is a doctrinal immobilism.

The problem regarding the relationship between doctrine and opinion and, indeed, the validity of the «*formula*», were discussed by the Jesuits at the fifth General Congregation (1593-94). As a result, the «*formula*» disappeared, absorbed into the rules for the professor of scholastic theology. It was also decided that the Society would be Aristotelian in philosophy and moderately Thomistic in theology. Thomism may be abandoned when his doctrine is found to be less useful («*minus bonum*») or, according to the interpretation of Robert Bellarmine, bad for the Society. Thomism may be abandoned if its rejection does not affect the unity of the Society.

In the final section of the article the author examines the epistemological framework of theological doctrine. Its core is the contemplation of the mystery of the Cross; its development is a profound reflection on the Cross, a reflection that is not simply intellectual but involves the five senses. Its goal is the experience of Christ alive in each believer, the imitation of Christ of *The Spiritual Exercises*. This, too, is the criterion by which true and false doctrines are evaluated. Because it depends on the centrality of the mystery of death and resurrection, the pattern of doctrine's development is more Christological than Pneumatological with a consequent emphasis on the visible, hierarchical Church («*Ecclesia visibilis*» and «*hierarchica*»).

PRIESTERLICHES WIRKEN IM BAROCKEN WIEN

P. ANTONIUS KHABES 1687-1771

ANNA CORETH – Wien.

«Was ist der Mensch, daß Du ihn also groß machtest? Oder, warum neigst Du Dein Hertz zu ihme?» (Job 7, 17). So lautet der Kanzelspruch, den der Jesuitenpater Anton Khabes seiner am 19. Juni 1749 in der Wiener Ursulinenkirche gehaltenen Predigt voranstellte. Er sprach innerhalb eines Predigtzyklus zu der Bruderschaft des «Göttlichen Herzens Jesu Christi», die an jener Klosterkirche seit 1699 bestand[1].

Unter den zehn Predigten, die während der Jubiläumsoktav jeweils durch einen anderen Jesuitenpater dargeboten wurden, zeichnen sich einige durch kunstvolle Rhetorik, durch hohe Bildung des Redners, durch originelle Vergleiche, tiefe Gedanken und besonders auch durch praktische Erfahrung des Seelsorgers aus. Unter jenen Predigern, die wohl auf die Zuhörer spirituell am meisten einzuwirken imstande waren, steht P. Anton Khabes. Seine Predigt trägt so wie die anderen durchaus noch barocken Charakter und sie bleibt der rhetorischen Schule des Jesuitenordens seiner Zeit getreu. Sie sticht jedoch durch klaren Aufbau, theologisch exakte Gedankenführung und Vermeidung von Extremen barocker Sprache hervor[2].

Der zitierte Kanzelspruch dürfte für Khabes als Persönlichkeit, der wir uns hier widmen wollen, charakteristisch gewesen sein: Der unendlich große Gott kommt aus unerreichbarer Höhe und neigt sich zu dem «Erdenwurm», um ihm sein Herz zu schenken; denn sein «Verlangen stehet eintzig nach dem menschlichen Hertzen», mit dem er sich vereinigen will. «Praebe, fili mi, cor tuum mihi». Dieses Motiv durchzieht die Predigt, es dürfte auch das Leben des Paters geprägt haben.

Das Lesen dieser Predigt ließ auf einen außergewöhnlichen Menschen und Priester schließen. Und tatsächlich wurde dieser Eindruck durch den ausführlichen Nekrolog in den Litterae Annuae der österreichischen Jesuitenprovinz bestätigt[3]. Was hier von dieser Persönlichkeit gesagt wird, zeigt

---

[1] Vgl. A. CORETH, *Predigten über das Göttliche Herz Jesu aus dem 18. Jahrhundert in Wien*, in: *Servitium Pietatis*. Festschrift für Hans Hermann Kardinal Groer zum 70. Geburtstag (Maria Roggendorf-Salterrae 1989) 113-138; dieselbe, *Zur Geschichte der Herz-Jesu-Verehrung in Österreich*, in: *Die Verehrung des heiligsten Herzens und die Krise der Gegenwart*. Referate des Herz-Jesu-Symposiums am 8. Juni 1989 in Wien (Maria Roggendorf-Salterrae 1989) 33-39 43-49.

[2] *Andächtiges Jubel-Fest, welches eine hochlöbliche Bruderschaft des Göttlichen Allerheiligsten Hertzens Jesu in dem Gottes-Haus deren (...) Closter-Frauen S. Ursulae nach deren fünfftzigjähriger Bestättigung (...) herrlich begangen hat* (Wienn 1749, bey Johann Ignaz Heyringer); dazu CORETH, *Predigten* 131-133.

[3] Österreichische Nationalbibliothek, Handschriftensammlung (ÖNB HS) *12164* (= *Litterae Annuae 1771, Nekrolog*) 63v-65r.

die hohe Verehrung, die der Pater sowohl bei seinen Ordensbrüdern, wie auch bei der Bevölkerung genoß. Man hielt ihn für einen heiligmäßigen Priester[4].

Nun kann gewiß der Einwand vorgebracht werden, ein Nekrolog sei ob seiner Einseitigkeit und seiner bloß auf Positives ausgerichteten Nachrichten keine verläßliche Quelle. Auch erhebt sich die Frage, wieviel Gewicht auf häufig in Nachrufen wiederkehrende Tugenden, die von verstorbenen Patres geübt worden seien, zu legen ist. So findet sich die Gelassenheit als wesentliche Haltung eines Schülers des heiligen Ignatius oftmals in Nekrologien jener Epoche wieder. Dieser Tugend wurde eben besonderes Augenmerk geschenkt.

Ein Vergleich zeigt jedoch die Tatsache, daß sich die Nekrologe der Litterae Annuae wesentlich voneinander unterscheiden, daß die Schwerpunkte sehr unterschiedlich gesetzt sind, und individuelle Akzentuierungen nicht nur bezüglich der Stellung und des Einsatzes, sondern auch des spirituellen und asketischen Lebens die Einzelpersonen unverwechselbar charakterisieren.

Im Nekrolog des P. Khabes fällt der reichhaltige Inhalt auf, wie auch die persönliche Note. Der Chronist hatte den Verstorbenen offenbar gekannt und geschätzt, und bei der Popularität des Kirchenrektors des Wiener Profeßhauses mag es ihm ein Leichtes gewesen sein, Details aus dessen Leben zu erfahren. Die Nachrichten strömten zu. Manche der im Nekrolog angedeuteten Fakten lassen sich durch andere Quellen auführlicher belegen.

Heranbildung in der Gesellschaft Jesu

Die aus jener Epoche erhalten gebliebenen Examina candidatorum, die Fragenbeantwortung des Ordenskandidaten vor seinem Eintritt, geben uns einige Auskünfte über die Familie, der Anton Khabes entstammte[5]. Es war eine Wiener Bürgerfamilie. Die Vermutung einer ungarischen Herkunft aufgrund des Namens läßt sich nicht nachweisen. Der Vater war Kaufmann und anscheinend vermögend («ope filij non egent»). Er hatte vier Söhne und zwei Töchter, bei denen offensichtlich eine fundierte katholische Gläubigkeit herrschte, was aus der Tatsache ersichtlich ist, daß drei der Söhne in den Jesuitenorden eintraten. Der älteste, Bernhard, geboren 1685, zwei Jahre vor Anton, kam 1701 in das Noviziat. Nach Einsätzen in der Steiermark, in Ungarn, Krain und Belgrad ist er schon 1738, 53-jährig, verstorben.

---

[4] ... plura viri modestia subduxit, qui utut a nostris perinde ac exteris sanctus et diceretur et haberetur; vita communi singularia sua decora novit velare. Ebenda 63v.

[5] *Examen candidatorum* Viennae ÖNB *HS 12408;* Bibliothek der Benediktinerabtei Pannonhalma, Bd. 1, *MS 867, 118.E.3.* Maschinabschrift in der Nationalbibliothek Széchényi, Budapest, *Fond. 366/82/1-7.* Zu den folgenden Personaldaten Ladislaus LUKÁCS, *Catalogus Generalis seu Nomenclator biographicus personarum Provinciae Austriae Societatis Jesu (1551-1773)* (Romae 1988) pars II 716.

Bernhard Khabes, geb. Wien 24.6.1685, Ordenseintritt 1701 Wien (nicht 1705, wie bei Lukács), studierte in Graz, war in den verschiedenen Kollegien als Prediger tätig, starb am 3.12.1738 in Belgrad; Carolus Khabes, geb. 21.12.1699 (nach Examen cand., nicht 1698), Ordenseintritt 1717 Wien. Zuletzt in Judenburg «Exhortator domus, dat puncta fratribus, Confessor Fratrum». Todesdatum unbekannt.

Ein jüngerer Bruder Antons, Thomas Karl, war im Jahr 1699 geboren und trat 1717 in den Orden ein, zu einem Zeitpunkt, da die Eltern nicht mehr am Leben waren. 1734 scheint er in den Provinzkatalogen noch als Seelsorger für die Fratres in Judenburg auf, dann wird er nicht mehr geführt. Man weiß nichts über sein Schicksal.

Der vierte der Brüder hatte einen zivilen Beruf, er war in der Lebensmittelversorgung der Stadt tätig.

Anton, der als zweiter Sohn am 9. Juni 1687 in Wien geboren war, verbrachte fast seine ganze Lebenszeit, auch seine Ordensjahre mit Unterbrechung während der Ausbildungszeit, in der Stadt Wien[6]. Nachdem er vermutlich hier das Gymnasium der Jesuiten besucht und mit gutem Erfolg das Studienjahr der Rhetorik abgeschlossen hatte – in der Poesie hatte er einen Preis erhalten –, wurde er am 9. Oktober 1702, bereits acht Monate vor seinem 16. Geburtstag, in das Noviziat aufgenommen. Hierzu kann bemerkt werden, daß der Eintritt mit 16 Jahren damals die Norm war. Daß Anton schon in Herbst zuvor anstatt im Oktober danach, also ein ganzes Jahr früher, eintreten durfte, bezeugt ihn auch als eifrigen, erfolgreichen Studenten.

Geradlinig verlief dann der vorgegebene Ausbildungsweg des jungen Jesuiten vom Novizen über den Scholastiker bis zum Profeßpater.

Laut eigenen Angaben beim Examen habe er sich schon seit den ersten Schulklassen – «a parva schola» – zum geistlichen Stand berufen gefühlt, wohl angeregt durch die Atmosphäre im Elternhaus. Doch ist knapp vor dem Eintritt der schon gefaßte freiwillige Entschluß zum Ordensleben durch ein besonderes Ereignis bekräftigt worden, wie er selbst bekannt hat. Wohl um seine Freiheit noch zu genießen, war Anton auf den Stephansturm gestiegen und wurde hiebei von der mächtigen Architektur wie von der Weite der Landschaft, die er oben zu sehen bekam, so überwältigt, daß er auf der Turmstiege einen unachtsamen Schritt tat und stürzte. Daß er sich hiebei keinen Schaden zufügte, sah er als deutliches Eingreifen Gottes an und als Bestätigung seiner Berufung zum geistlichen Stand[7].

Diese Episode zeigt uns den jungen Mann aufgeschlossen für das Schöne in Kunst und Natur, und seiner selbst nicht achtend in der Schau großer Dinge. Diese Eigenschaften werden wir dann am reifen Menschen und Priester auf höherer Ebene wiederfinden.

Anton Khabes trat also in das «Probhaus St. Anna» in Wien ein. Sein Noviziat dauerte vom Herbst 1702 bis Herbst 1704. Zu dieser Zeit war die ursprünglich gotische Annakirche schon durch leichte Barockisierung verändert worden; das anschließense Klosterhebäude diente seit 1629 als Noviziat der Ordensprovinz.

---

[6] Zum Folgenden: ÖNB *HS 12164, Nekrolog* 63v; LUKÁCS; *Catalogi Provinciae Austriae S.J. 1715-1739* und *1740-1773*. Archiv der österreichischen Jesuitenprovinz, Wien, 211 1501 und 211 1502 (zeitgenössischer Druck); SOMMERVOGEL IV 1025.

[7] *Nekrolog* 63.

Über Frater Anton wird im Nekrolog geschrieben, er habe schon als Novize die Grundlage zu den Tugenden gelegt, die in seinem weiteren Leben aufblühten, immer aber habe er sich bemüht, sie zu verbergen[8]. Dieser Zug scheint typisch für ihn gewesen zu sein.

Dem Noviziat folgte zunächst ein Jahr als Repetent in den humanistischen Studien im Jesuitenkolleg in Leoben, dann das dreijährige Philosophiestudium in Graz, dem sich vier Jahre der Praxis als Praeceptor im Studienhaus in Linz anschlossen. Erst während der Jahre 1712-1716 sollte Frater Anton sein Studium der Theologie im Akademischen Collegium St. Barbara in Wien absolvieren. Es ging zügig und programmgemäß vor sich, so daß er bereits im März 1716 die niederen Weihen und jene zum Diakon empfangen konnte und am 11. April, 30-jährig, in der damals noch bestehenden gotischen St. Maria Magdalena-Kapelle bei St. Stephan zum Priester geweiht wurde. Die Kapelle ist im Jahr 1781 niedergerissen worden. Der Termin der Weihe fiel in die Sedisvakanz nach dem Tod des Bischofs Rummel, daher nahm der Weihbischof Graf Leslie die Zeremonie vor[9]. Damit begann das mehr als 50-jährige Priesterleben des P. Khabes.

Zunächst finden wir ihn aber während des Jahres 1717 in der Jesuitenresidenz Judenburg in der Steiermark zur «dritten Probation», einer Zeit der Vorbereitung auf die feierliche Ordensprofeß mit abermaligen 30-tägigen Exerzitien wie zu Beginn des Noviziates. Doch mußte P. Khabes warten, bis die vorgeschriebenen Jahre als Mitglied der Gesellschaft Jesu voll waren: die Gelübdeablegung fand dann am Fest Mariae Himmelfahrt, dem 15. August 1720, statt[10]. Endgültig an den Orden gebunden, setzte der Profeßpater von nun an sein Predigertalent und seine «brennende Liebe zum Apostolat» voll ein.

Schon zuvor war er seinem Wunsch entsprechend als Seelsorger verwendet worden, und zwar im Noviziatshaus St. Anna in Wien. Hier machte er seinen Start als «Feiertagsprediger», zudem als Katechet, und übernahm als Präses die an der Kirche bestehende St. Anna-Bruderschaft. Eine enge Beziehung zur heiligen Anna scheint P. Anton zeitlebens beibehalten zu haben[11]. Nach der Gelübdeablegung, die sicherlich in der Kirche des Profeßhauses «Zu den neun Chören der Engel» Am Hof stattfand, verblieb er in diesem im Zentrum Wiens gelegenen Ordenshaus, in dem auch das Provinzialat seinen Sitz hatte, nun dauernd, abgesehen von einem kurzen Intervall, bis zu seinem Tod 1771.

---

[8] S. Anm. 4.

[9] Wiener Diözesanarchiv, *Ordinationsprotokoll 1709-1750*, p. 186; Subdiakonatsweihe 7.3.1716, p. 179, Diakonatsweihe 28.3.1716, p. 183.

[10] LUKÁCS; ÖNB *HS 12244*. Die vorgeschriebenen 17 Ordensjahre (= zehn Jahre außerhalb der normalem 7 Studienjahre) waren noch nicht vorbei. Diesen und weitere Hinweise verdanke ich meinem Bruder, Univ.- Prof. P. Emerich Coreth SJ, Innsbruck.

[11] S.u.S. 11.

Am Kaiserhof und im Profeßhaus

Zunächst wurde der junge Pater als Festtagsprediger in der Profeßhauskirche eingesetzt, bis er nach etwa zwei Jahren als Prediger an den Kaiserhof entsandt wurde.

Das Profeßhaus, das in dieser Epoche etwa 35 Ordenspriester und ebensoviele Laienbrüder beherbergte, stellte ständig zehn Prediger zur Verfügung: zwei für den Dom von St. Stephan, zwei für den Kaiserhof, zwei für die eigene Kirche und die übrigen für die Nationalkirchen der Ungarn, Italiener und Franzosen[12].

Anton Khabes versah das Amt eines Hofpredigers neben dem berühmten P. Franz Xaver Brean SJ elf Jahre lang, von 1722 bis 1732. Obwohl er nicht offiziell Hofbeichtvater war, scheint er doch auch bei Hof einen Beichtdienst verrichtet zu haben. Die Angabe, er sei Beichtvater Maria Theresias gewesen[13], ließ sich nicht nachweisen. Leider ist über sein Wirken bei Hof nichts Näheres bekannt, – es ist auch keine jener Predigten überliefert. Aus einer Bemerkung im Nekrolog geht hervor, daß es insgesamt ein harter Dienst war, von dem P. Anton endlich befreit wurde. Man erfährt jedoch, daß er auch nach seinem Abschied Kontakt mit Hof- und Adelskreisen beibehalten hat, die nicht nur seelsorglich fruchtbar waren, sondern auch der Kirche des Profeßhauses zugute kamen. Denn nach einem einjährigen Intervall im Annakloster kehrte P. Khabes wieder in die Provinzzentrale zurück, jetzt aber als Präfekt (Rektor) der Kirche. Dieses Amt, das er von 1733 an bis an sein Lebensende 1771, also 38 Jahre lang ausübte, wurde nun seine erstrangige große Lebensaufgabe. Dazu gehörten auch Exhorten und der Beichtdienst. Überdies wurde P. Khabes viermal zu je drei Jahren als Consiliarius in den Hauskonsult ernannt[14].

Im Herbst 1737 übernahm er die Leitung der Mariae-Himmelfahrt-Kongregation oder Bruderschaft adeliger Herren als Präses, eine Funktion, die keineswegs als gering und nebensächlich erachtet wurde. Diese Vereinigung hatte eine bedeutsame Tradition. Sie war als erste marianische Sodalität der Jesuiten schon im Jahre 1579 mit Studenten und auswärtigen Herren im Wiener Kolleg errichtet worden, und wurde bald ein religiöses Zentrum der katholischen Bürger während der Gegenreformation[15]. Wenn später von «vornehmen Herren» als Mitgliedern der Bruderschaft die Rede ist, so sind damit nicht mehr Stadtbürger sondern Adelige gemeint. Sie scheinen von ihrem Präses zu beträchtlicher Aktivität angespornt worden zu sein, wovon noch zu sprechen sein wird. Seine Führung der Bruderschaft dauerte 34 Jahre.

---

[12] B. DUHR, *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge* 4 Bde. (Freiburg/Br. München-Regensburg 1907-1928) 4/1 353.

[13] *Hofstaatsverzeichnisse 1723-1733; Catalogi Prov. Austr. zu 1723-1732;* LUKÁCS; MISSONG, *Heiliges Wien* (Wien ²1948) 92.

[14] *Catalogi Prov. Austr. zu 1734-1758.* Zu Brean s. Anm. 44.

[15] Ebenda zu 1738 (Praes. Congr. DD); Vgl. A. CORETH, *Die ersten Sodalitäten der Jesuiten in Österreich.* Geistigkeit und Entwicklung, Jahrbuch für mystische Theologie XI (Wien 1965) 37-41 49.

Das Schönste für den Gottesdienst

Diesen Aufgaben in Kirche, Profeßhaus und Bruderschaft habe sich nun P. Khabes in ungewöhnlicher Intensität hingegeben, bezeugt der Schreiber des Nekrologs.

Zunächst werden besondere Bemühungen um die Verschönerung des Kirchenraumes und um reichere Ausstattung mit Paramenten und liturgischen Geräten hervorgehoben, zugleich die unablässige Sorge um festliche Gestaltung des Gottesdienstes und um dessen pastorale Auswertung. Der Chronist bemerkt, daß in keiner Wiener Kirche die Liturgie mit größerer Feierlichkeit begangen worden sei (majori apparatu et magnificentia), als in der Kirche «Am Hof», was vor allem dem Kirchenrektor zuzuschreiben wäre[16].

In seiner erwähnten Herz-Jesu-Predigt zitiert P. Khabes den Spruch Gottes über den Tempel in Jerusalem: «Elegi eum et sanctificavi locum istum, ut sit nomen meum ibi in sempiternum et permaneant oculi mei et cor meum ibi cunctis diebus»[17]. In der Predigt wird dieses Wort allerdings auf das Herz des Menschen angewandt. Gewiß hatte der Pater beides im Auge, wenn es ihm um den Glanz des Gotteshauses entsprechend dem Stil der Zeit ging.

Über die Baugeschichte der Kirche am Hof liegen leider nur wenige Forschungsergebnisse vor; doch kann man feststellen, daß in der Epoche zwischen 1733 und 1770 kaum Veränderungen stattgefunden haben. Die barokke Neugestaltung des Baues war schon im 17. Jahrhundert erfolgt; die Fassade mit der Terrasse war 1662 von Silvestro Carlone ausgeführt worden. Wohl aber fällt ein Teil der künstlerischen Innenausstattung in diese Epoche. Namhafte Künstler bereicherten den Bilderschmuck der Kapellen, unter ihnen Maulpertsch mit einem großen Fresko in der ehemaligen Katharinenkapelle und «Kremser Schmidt» mit Gemälden[18]. Ob und inwieweit der Kirchenrektor hiebei Einfluß hatte, läßt sich nicht feststellen, doch erhält man einige Hinweise über die von ihm selbst getätigten Investitionen aus eben jenem Nekrolog, wie auch aus anderen Teilen der Litterae Annuae[19]. So erfährt man, daß P. Anton sich um neue Kirchenbänke bemühte, sowie um wertvolle Draperien für die Wände, deren Bespannung an Festtagen damals üblich war. Den Bestand an Meßgewändern habe er vermehrt und silber- und golddurchwirkte Ornate in Auftrag gegeben; hiebei sei ihm daran gelegen gewesen, mit den hohen Auslagen nicht das Ordenshaus zu belasten, sondern die Kosten durch Spenden zu decken. So berichtet es der Chronist[20] – und dies läßt sich im einzelnen auch quellenmäßig belegen.

---

[16] *Nekrolog* 63v.

[17] 1 Kg. 9, 3; *Andächtiges Jubel-Fest* L.

[18] Großes Fresco von Maulpertsch in der (damaligen) Katharinenkapelle; Gemälde von Martin J. Schmidt, Martertod des hl. Bonifatius. Vgl. G. Mazal, *Führer durch die Kirche Am Hof.* (Wien 1961); W. Bandion, *Steinerne Zeugen des Glaubens. Die heiligen Stätten der Stadt Wien* (Wien 1989) 58-60; Missong 89-91.

[19] Die Archivbestände des Profeßhauses sind nach der Aufhebung des Ordens 1773 gänzlich vernichtet worden. Vgl. W. Latzke im *Gesamtinventar des Wiener Haus-, Hof- und Staatsarchivs* III (Wien 1938) 547.

[20] *Nekrolog* 63v.

Hiezu seien einige Beispiele gebracht. Ausdrücklich als Werk des P. Khabes wird im Nekrolog der Schmuck der Kirche anläßlich einer feierlichen Novene mit Musikeinlagen zu Ehren der beiden Ordensheiligen Ignatius und Franz Xaver hervorgehoben. Der Hochaltar war mit Skulpturen von hoher künstlerischer Qualität ausgestattet worden. Der neu vergoldete Tabernakel sei von einem feinen Gewebe aus roter Seide mit goldenen Quasten und Bordüren umflossen gewesen, das von «himmlischen Genien» getragen wurde[21].

In den Litterae Annuae zum Jahr 1740 wird über die Feier des 200-Jahr-Jubiläums der Bestätigung des Jesuitenordens durch Papst Paul III. berichtet. Hier ist von einer überaus festlichen eucharistischen Andacht (Eucharistica Pietas) als Abschluß eines Triduums die Rede, wobei die neuen priesterlichen Ornate Bewunderung hervorriefen: «die ganze Kirche» sei damit ausgestattet worden, das heißt wohl alle Altäre. Die Garnitur bestand aus 12 neuen Meßgewändern, vier Dalmatiken, drei Vespermänteln, einem Antependium und einer Infel von sehenswerter Arbeit. All das habe nicht weniger als 5000 fl. gekostet, wovon der größte Teil, nämlich 4080 fl., aus einem Legat einer Gräfin von Saint Hilaire beglichen werden konnte[22].

Selbstverständlich war zu diesem festlichen Anlaß auch das Kirchenportal nach barocker Manier geschmückt: Ein Transparent zeigte im Mittelpunkt das heiligste Herz Jesu von Strahlen umgeben, mit Girlanden geziert, und durch entsprechende Bibelsprüche erläutert. Es sei hier auf den bemerkenswerten Umstand hingewiesen, daß die Gesellschaft Jesu, in dieser Epoche die Trägerin des Herz-Jesu-Kultes, offensichtlich das Bild des Göttlichen Herzens als ihr Emblem ansah und verwendete.

Im folgenden Jahr 1741 erfuhr die Profeßhauskirche eine weitere Bereicherung durch Spenden für den Hochaltar und den Franz-Xaver-Altar: Gräfin Polixena von «Würbrand» (= Wurmbrand) geborene Gräfin Stahrnberg (= Starhemberg) hinterließ testamentarisch ein goldgesticktes Meßgewand (vestem) im Wert von mindestens 40 Gulden (fl. Rh.); ferner wurden ein Velum und eine «vesticula» (Dalmatica?) beide in Goldstickerei und aus feinen Wollfäden (phrygischem Gewebe) gearbeitet, von einer frommen, ungenannt gebliebenen Dame gestiftet, die als «Ancilla Oettingenae Virginis», also Mitglied einer Altöttinger Marienbruderschaft, bezeichnet wird. Hiezu kam ein Pontificalgewand, ein besonders wertvoller Kelch und 12 gewöhnliche, alle aber aus reinem Silber mit Gold belegt. Zusammen ergab sich die beträchtliche Summe von 996 fl. Rh.[23].

---

[21] Ebenda: « ... huic arae ejus opera singulare ornamentum ex elaborato ad omnis artis sculptoriae apicem, et probo auro undequaque obducto tabernaculo, defluum ex holo serico rubro conopaeum idemque aureis fimbrijs taemjsque largissime distinctum sustinentibus coelestibus genijs».

[22] ÖNB *HS 12134 (1740)* 65-66. P. Dr. Hans Bernhard Meyer SJ sei für Informationen betr. liturgische Ausdrücke bestens gedankt.

[23] ÖNB *HS 12135 (1741)* caput IX 65; vestis und vesticula sind und waren nicht liturgische termini technici. Mit vestis ist vermutlich ein Meßgewand (casula), mit vesticula eine Dalmatica für den Diakon gemeint.

Die Investitionen der beiden Jahre 1740 und 1741 sind zusammen zu sehen: es handelte sich nicht nur um die Bereicherung des Inventars um sakrale Gewänder und Geräte etwa für Pontifikalämter, sondern um komplette Garnituren von Meßkleidern und Altarausstattung für 12 Priester. Man muß bedenken, daß bei der Zahl von 35 bis 40 Priestern, die im Profeßhaus wohnten, täglich an mehreren Altären gleichzeitig zelebriert wurde und daß zudem eine heilige Messe die andere unmittelbar ablöste. So darf die große Zahl an Meßgewändern und Kelchen nicht verwundern.

Wichtiger wohl als die kostbaren Stiftungen war der Einfluß, den P. Khabes auf die adeligen Damen auszuüben imstande war, indem er sie zur Großmut gegenüber Gott und der Kirche anspornte. Aus dem Nekrolog erfährt man ausdrücklich, daß der Pater sich um die Seelsorge vornehmer Damen bemüht hat.[24].

Predigt mit Emblemen und Periochen

P. Khabes versah in der Kirche auch den Predigerdienst bis in das hohe Alter. Hiebei wandte er eine besondere, in der Barockzeit wohl übliche, jedoch von ihm selbst verwollkommnete Methode an, um den Inhalt der Predigt einprägsamer zu gestalten. Man arbeitete gern mit bildlichen Darstellungen unter Anwendung der Emblematik, das heißt: Ein mit einem Sinnspruch kombiniertes Bild (Pictura oder Icon) zielt symbolisch auf eine bestimmte, zunächst verhüllte Aussage hin, die durch die Predigt offengelegt und erklärt wird[25].

In der Profeßhauskirche wurde zu bestimmen Anlässen, so bei den Bußandachten in den letzten Faschingstagen, ein derartiges «Sinnbild» über dem Hochaltar angebracht. Dasselbe geschah zuweilen auch an der Mariensäule auf dem Platz Am Hof, wo ja bekanntlich aufgrund des Gelübdes Kaiser Ferdinands III. von 1647 bis 1756 Samstagsandachten mit gesungener Litanei gehalten wurden, und wo sich auch an Marienfesten die kaiserliche Familie einfand, «dum solitum Austriae Pietatis homagium (...) persolverent»[26].

Die bei solchen Anlässen aufgestellten Bilder – «in elegante pictura» – wurden auf Initiative des Kirchenrektors P. Anton den Besuchern auch durch sogenannte «periochae» nähergebracht, durch gedruckte Blätter, auf

---

[24] S.u. 82.

[25] Über die religiöse Emblematik in Wien vgl. G. KAPNER, *Inschriften an Wiener Heiligenstatuen – ein Beitrag zur Untersuchung barocken Frömmigkeitsstils* in: *Sacerdos et Pastor ubique.* Franz Loidl- vierzig Jahre Priester, (Wien 1972) 299-323. Wiederabdruck in G. KAPNER, *Barokker Heiligenkult in Wien und seine Träger* (Österreich-Archiv, Wien 1978) 104-129; dazu CORETH, *Predigten* 115. Allgemein: *Emblemata. Handbuch zur Sinnbildkunst des XVI. und XVII. Jahrhunderts.* Hg. von A. HENKEL und A. SCHÖNE (Stuttgart 1967 und 1986).

[26] ÖNB *HS 12124, Litterae Annuae 1730,* caput X 104v. Zu dem Gelöbnis A. CORETH, *Pietas Austriaca. Österreichische Frömmigkeit im Barock.* (Österreich-Archiv, ²Wien 1982) 55-57, dort weitere Literatur. Auf Befehl Maria Theresias wurde ab November 1756 die Litanei an Samstagen nicht mehr vor der Mariensäule gesungen, sondern in der Kirche die «Corolla Mariana» (Rosenkranz oder «Kleine Krone») von den Inwohnern des Armenhauses rezitiert. ÖNB *HS 12150, Litterae annuae 1756,* cap. VII 75r.

denen der wesentliche Kern der Predigt wiedergegeben war. Diese Periochae seien «coelestis doctrinae succo plenae» gewesen, voll der Kraft himmlischer Lehre[27].

Auch zu dieser Predigtmethode mit Emblemen und Periochae können wir Beispiele beibringen.

In eben dem Jubiläumsjahr 1740 wurden anläßlich einer Feierlichkeit in Anwesenheit des Erzbischofs Graf Kollonitsch drei «scenae portatiles», transportable Darstellungen, gezeigt. Ob es Plastiken oder Bilder waren, ist nicht feststellbar: Die erste versinnbildete den Berg, von dem aus Christus seine Jünger lehrte; die zweite das Labyrinth, aus dem eine bedrängte Seele um einen Ausweg oder um Befreiung bittet; die dritte zeigte die Jungfrau Maria im Haus Nazaret, wie sie vom Engel gegrüßt wird. Es waren anscheinend künstlerische Produktionen, für die ein entsprechender Preis bezahlt wurde, 542 fl. Rh,, der ebenfalls aus Spenden aufgebracht werden konnte[28].

Ein zweites Beispiel kann aus den Litterae Annuae erbracht werden. Am Sonntag in der Fronleichnamsoktav des Jahres 1756 wurde vor der Mariensäule auf dem Platz Am Hof (ad Marianum Colossum) der Lebensbaum des Paradieses dargestellt als Sinnbild (typus) des Sakramentes der hl. Eucharistie. In diesem Fall erfährt man, daß die von P. Khabes betreute Herrenkongregation für die Ausführung gesorgt hatte[29].

In zwei weiteren Fällen stehen uns sogar die anläßlich derartiger Veranstaltungen verteilten Periochae zur Verfügung, gedruckte Erklärungen der Bilder oder Plastiken, die gleichzeitig auf dem Hochaltar zur Schau gestellt wurden. Es sind Szenen aus dem Alten Testament, die eine bestimmte allgemein gültige Wahrheit illustrieren sollten[30]. Während der drei letzten Faschingstage, vom 28. Februar bis zum 2. März 1745, wurde «beim gewöhnlichen Gebet», d.h. bei den zu dieser Zeit angesetzten Sühneandachten, in drei Bildern das Thema dargestellt, über das gepredigt wurde. Der in lateinischer und deutscher Fassung gedruckte zugehörige Predigtauszug, die Periocha, ist in einem Exemplar im Stiftsarchiv von Göttweig vorhanden. Das Thema lautet: «Der für Ezechia, dem Gotts-forchtigen König, auf dessen Gebett wider Sennacherib streitende Himmel» (Coelum Ezechiae precibus expugnatum pro Ezechia adversus Sennacherib pugnans).

Die zweite uns vorliegende Periocha stammt aus den Tagen vom 14. bis 16. Februar 1768, als der beinahe 81-jährige Pater wegen eines Beinbruches sein Zimmer nicht mehr verlassen konnte, aber vermutlich von dort aus geistig noch mitwirkte. Es ist ausdrücklich überliefert, daß er in seinem Krankenstand Predigtkonzepte verfaßte. Wieder wurde damals auf dem Hochal-

---

[27] *Nekrolog* 63v; dazu DUHR 4/1 354 betr. Katechese mit ähnlichen Mitteln.
[28] ÖNB *HS 12134 Litterae annuae 1740* 1-5.
[29] ÖNB *HS 12150 Litterae annuae 1756* cap. VII 74v.
[30] Gedruckt bei Gregor Kurtzböck (Wien 1745), bzw. bei Joseph Kurtzböck, «Universitäts-Buchdrucker auf dem Hofe» (Wien 1768). Bibliothek des Benediktinerstiftes Göttweig *GR 11-3* und *11-4*. Hw. Bischofsvikar P. Dr. Ildefons Fux, der die Drucke auffand und mir zur Verfügung stellte, sei herzlich gedankt.

tar der Profeßkirche das Thema anschaulich gezeigt und im Druck erklärt: «Gott mit Daniel in der Löwengrube» (Deus cum Daniele in Lacu Leonum). Die Untertitel entsprechen den drei Gebetstagen: 1. Gott, die Rachen der Löwen verschließend, 2. Gott, den Daniel speisend in der Löwengruben, 3. Gott, die Feind Danielis mit gleicher Straff bezahlend. Hiedurch sollte die Wahrheit illustriert werden, daß Gott über die Seinen wacht, die ihm treu sind, und die Gottlosen in jenen Abgrund stürzt, den sie für die Frommen bereitet hatten. In beiden, zeitlich weit auseinanderliegenden Triduen geht es also um den Kampf für die Sache Gottes: Gebet und Vertrauen werden von Gott belohnt.

Auch für die Darstellungen zu diesen Triduen von 1745 und 1768 hatte sich die Dominorum Sodalitas, die «Hoch-adeliche Beeder Ständen Herren-Bruderschaft unter dem glorreichen Schuz und Titul Mariae-Himmelfahrt» eingesetzt, im zweiten Fall wird dem gedruckten Text: «aus immerwährenden freygebigsten Unkösten» beigefügt.

Seelsorge für Hoch und Niedrig

Über die öffentliche Tätigkeit für Kirche und Gottesdienst hinaus muß uns selbstverständlich der Mensch Anton Khabes, u.zw. vor allem als Seelsorger interessieren, was er mit Leib und Seele, aus innerster Berufung, gewesen sein mag. Um der Seelsorge willen setzte er seine anscheinend sehr zähe Natur verschwenderisch ein. Dazu enthält der Nekrolog genügend Hinweise.

Er kürzte seinen Schlaf um eine Stunde gegenüber dem allgemeinen Weckruf, um den Gottesdienst schon so früh halten zu können, – etwa um 5 Uhr –, daß Leute ihn besuchen konnten,die zeitig zur Arbeit gingen. Zuvor hatte er die einstündige Betrachtung gemacht, was eigens erwähnt wird. Er brauchte die Zeit für die Betreuung von Menschen, besonders der Kranken, denen er bei Tag und Nacht zur Verfügung stand. Ja, die Nacht, während der P. Anton oftmals zu Hilfe gerufen wurde, galt vor allem den Sterbenden. «Hic vero ferebat ex labore labor»: wenn er einen Kranken betreute, fanden sich gleich weitere, die – besonders in Lebensgefahr – seine Hilfe beanspruchten. Dies alles habe er mit großer Liebe getan, bemerkt der Chronist.

P. Antonius habe mit der gleichen Herzlichkeit Niedrigste und Ärmste wie Hochgestellte behandelt und so eine einzigartige Caritas ausgeübt. Besonderer Einsatz galt solchen Menschen, die durch Mächtigere unterdrückt wurden, denen er zu ihrem Recht zu verhelfen bemüht war, etwa durch Vorsprache beim Stadtmagistrat; auch «verschämte Arme», die sich zu betteln scheuten, unterstützte er.

Die größte Mühe wandte er aber für seelische Hilfeleistung auf. Beichtdienst in der Kirche bedeutete für ihn, von früh bis mittags ohne Unterbrechung einer riesigen Anzahl von «Büßern» zur Verfügung zu stehen. Jahr um Jahr leistete er diesen intensiven Dienst, bis er ihn im Alter wegen seines Gebrechens nicht mehr erfüllen konnte[31].

---

[31] *Nekrolog* 64r.

Der Schreiber des Nachrufes belegt seine Aussage durch zwei Erzählungen, in denen es sich um plötzliche Bekehrung handelte.

Einmal habe sich P. Anton während der Nacht innerlich gedrängt gefühlt, einen bestimmten Kranken zu besuchen, um den er Sorge hatte. Am Tor des betreffenden Hauses wurde er aber zunächst von einer Hausangestellten abgewiesen: «Jesuitam nullum evocatum», man habe keinen Jesuiten gerufen. P. Anton aber ließ sich nicht so rasch abweisen, es gelang ihm, die Frau umzustimmen. Auf dem Krankenlager fand er einen Mann, der nicht nur köperlich, sondern auch seelisch infolge der Sünde schwer krank war. P. Anton redete den Patienten mit Milde und Freundlichkeit an und sprach zu ihm über die bis zum letzten Atemzug währende Barmherzigkeit Gottes. So gelang es ihm in überraschend kurzer Zeit, diesem Sterbenden zur Gewissenserforschung und zur Reue zu verhelfen und ihn auf den Tod vorzubereiten. P. Khabes selbst wunderte sich über die plötzliche Umkehr und fragte den Mann, ob er sie vielleicht der Fürbitte eines bestimmten Menschen oder eines Heiligen zu verdanken habe. Da erfuhr er, daß der Kranke trotz seines gottfernen Lebens täglich die heilige Anna in einem Gebet angerufen hatte, das in lateinischer Fassung im Nekrolog aufgezeichnet ist. Es lautet: «S. Anna, Mater Matris Salvatoris mei! ora pro me Filiam tuam, ut intercedat pro me apud Filium suum, Salvatorem et Judicem meum, ut mihi propitius sit in hora mortis meae ac judicii. Amen». Dieses Gebet hatte P. Khabes drucken lassen und verbreitet. Man kann wohl daraus schließen, daß er selbst es gebetet und es vielleicht aus der Anna-Bruderschaft, die er betreut hatte, übernommen habe[32].

Diese Episode zeigt den Seelsorger, der aufs Höchste sensibel ist für die Anregungen des Heiligen Geistes, und diese sofort auszuführen bereit ist; sie läßt auch eine Zielstrebigkeit erkennen, die sich durch Hindernisse nicht beirren läßt, wenn es sich um das Heil eines Menschen handelt, und gibt etwas Einblick in die liebevolle und zugleich direkt auf die «letzten Dinge» ausgerichtete Art der Einflußnahme des P. Khabes. Auch wird hier sichtbar, wie sehr der Pater seine Bekehrungerfolge heiligen Fürsprechern zuschrieb, so der Mutter Anna als Patronin der Sterbenden.

Noch eine andere Begebenheit erzählt der Chronist: Bei einem Festessen in einem Adelshaus, zu dem auch der Pater geladen war, hörte man plötzlich Trauermusik. Ein Leichenzug ging am Hause vorbei. Der Pater horcht auf und sagt: Meine Herren! Der zu Grabe Getragene ruft uns, – wir werden ihm folgen. Drei Tage danach meldete sich einer der Gäste bei P. Khabes: Er wolle mit Gott in Ordnung kommen. Er habe sich durch den Toten stark gerufen gefühlt. Nun beichtete er schwere Sünden. Kaum heimgekommen erlitt er einen Schlaganfall und starb.

Viele solcher auffallender Ereignisse wurden nach dem Tod des Paters Anton Khabes von Leuten berichtet, weshalb er von seinen Mitbrüdern einstimmig als verborgener Heiliger bezeichnet wurde (Unanimi eam ob causam nostrorum voce occultus sanctus dictus)[33].

---

32 Ebenda 64r-v.
33 Ebenda 64v.

Nicht so einstimmiges Einverständnis hatte P. Khabes, vermutlich seitens mancher Ordensbrüder, bei der Planung eines letztlich sehr erfolgreichen Unternehmens erhalten. Er entschloß sich zu Exerzitien für vornehme Damen und dürfte hiedurch Neckereien ausgesetzt gewesen sein. Man spöttelte, ob er nicht ohnehin genug zu tun hätte. Er aber ließ sich nicht beirren. Diese Exerzitien scheinen ganz wunderbare Wirkungen hervorgerufen zu haben – wie der Verfasser des Nekrologs eigens berichtet. P. Antons Worte, so liest man hier, drangen tief in die Seelen ein (... quam alte ejus dicta in illarum animas descenderint) und aus den Samen, die er sähte, konnte er Früchte ernten, über die er selbst staunte[34].

Hiezu kann erklärend gesagt werden, daß offene Exerzitien auch für Frauen laufend durch Jesuiten gehalten wurden. So liest man etwa in den Litterae Annuae zum Jahr 1744, es seien im Profeßhaus Betrachtungen für Menschen verschiedenen Standes mit dem gleichen Nutzen wie in anderen Jahres gehalten worden: für Mädchen während acht Tagen vom Fest der Erscheinung des Herrn an, für Frauen und für deren Töchter gesondert durch zwei Wochen vom Weißen Sonntag ab. Für die Herrenkongregation, die ja von P. Khabes geleitet wurde, gab es Exerzitien in der ersten Fastenwoche.

Es gab aber auch dreitägige Exerzitien bei Hof, an denen zahlreiche Damen des kaiserlichen Hofstaates und aus weiteren Adelsfamilien teilnahmen[35]. In dieser oder jener Art könnte man sich die Exerzitien des P. Khabes für vornehme Damen vorstellen.

In den 1740er-Jahren hat man aber auch begonnen, in einem geeigneten Haus der Jesuiten in Mauer geschlossene Exerzitien für kleinere Gruppen von Laien, zunächst für Herren, zu veranstalten; in den 1750er-Jahren wurde dort ein eigenes Exerzitienhaus gebaut[36]. Sollte P. Khabes es gar gewagt haben, solche Tage der Besinnung auch für Frauen zu versuchen? Sollte ihm etwa dies die Kritik eingebracht haben? Wir wissen es nicht.

Wie immer dem gewesen sein mag, es wird der außerordentlich gnadenhafte Einfluß hervorgehoben, den der Pater auf verschiedenste Menschen ausübte. Das geschah vielfach auch in Einzelkontakten, wobei über «göttliche Dinge und über Grundsätze des christlichen Lebens» gesprochen wurde[37].

Persönlichkeit

Über den jungen Novizen war gesagt worden, er habe damals schon die Grundlage zu jenen Tugenden gelegt, die in seinem weiteren Leben aufblühen sollten, die er aber immer zu verbergen bemüht war. Viele Menschen habe er gerade durch seine Demut angezogen[38]. Er verstand es, im Verborge-

---

[34] Ebenda 64r.
[35] ÖNB *HS 12138, Litterae annuae 1744* 30f.
[36] Duhr 4/1 352.
[37] *Nekrolog* 64r.
[38] S. Anm. 4.

nen zu wirken, so daß der Chronist schreiben konnte: Es wußte niemand, was er tat, aber auch er kümmerte sich nicht darum, was die anderen taten. So lebte er in Einsamkeit inmitten seiner großen Ordenskommunität. In diesem Sinn suchte er auch nicht persönliche Freundschaften mit Mitbrüdern[39], und es wurde von ihm erzählt, es sei mitunter vorgekommen, daß er einen, der im Haus wohnte, bei einer Begegnung nach seinem Namen fragte, – was allerdings bei der großen Zahl von Patres und Brüdern nicht allzu erstaunlich ist. Immerhin wurde von solchen Fehlern Notiz genommen, mindestens wurden sie belächelt.

Zugleich wird aber die große Güte des P. Anton besonders hervorgehoben. Niemals habe er durch ein böses Wort jemanden beleidigt oder verletzt, oder sich über einen Mitmenschen beklagt, obwohl verschiedenste Leute, auch unangenehme und schwierige, ihn bedrängten. Voll Ehrfurcht und Lob sei auch in allen religiösen Gemeinschaften, die er betreut hatte, nach seinem Tod über den Präses gesprochen worden.

Die Wurzel dieses tugendhaften Lebens, schreibt der Biograph, sei die beständige geistige Verbundenheit mit Gott und das Bemühen um Frömmigkeit gewesen (Quoniam autem omnium virtutum fundamentum ab interiore conjuncti cum Deo animi habitu pietatisque studio duxerat). Voll Inbrunst habe er im Gebet verharrt und eine ganz innige Vertrautheit mit Gott gepflegt (piae familiaritatis gustus). Die unermüdliche Tätigkeit nach außen habe für ihn nie den ersten Rang gehabt und ihn beherrscht. Durch sie ließ er sich nicht hindern, seine strikte Lebensordnung einzuhalten, es sei denn, die Liebe hätte es anders verlangt, – und wohl auch der Gehorsam.

Aus der kurzen Skizze im Nekrolog gewinnt man das Bild eines überaus beherrschten, charakterfesten und tief innerlichen Menschen und Priesters. Die persönliche Zurückgezogenheit dürfte zunächst seiner Veranlagung entsprochen haben, erschien ihm aber vor allem als asketische Notwendigkeit zur Entfaltung des innerlichen Lebens, und dessen Voraussetzung. Es kann sich hier nicht um Introversion im Sinn einer krankhaften Ichbezogenheit und um Kontaktmangel handeln; dem widerspricht das besondere Einfühlungsvermögen, die allzeit bereite Offenheit und Herzlichkeit gegenüber hilfesuchenden Menschen, die er zu ermuntern und zu erheitern verstand.

Die «Indifferentia», auf die der Orden des heiligen Ignatius besonderes Gewicht gelegt hat, wird auch bei P. Khabes betont. Geduldiger Gleichmut in allen Lagen und Geringschätzung der Dinge, an denen wir Menschen für gewöhnlich hängen, seien in seine Seele ganz tief eingeprägt gewesen (animae intimo inhaerens). Selbst sein Gesichtsausdruck habe eine stets gleichbleibende Ruhe gezeigt[40].

---

[39] Niemals sei der alte Pater im Zimmer eines Mitbruders gesehen worden (um sich etwas Entspannung zu gönnen, was auch von den Ordensoberen nicht gern geduldet wurde). *Nekrolog* 64v.

[40] *Constans vitae tenor, ipsiusque vultus aequabilitas, fixam servans et immutabilem, nisi charitas contrarium jubebat.* Ebenda 64v.

Hier sei noch darauf hingewiesen, daß der Schreiber des Nekrologs dies nicht als Privatperson aussagte, sondern im Auftrag der Ordensprovinz; seine Urteile haben daher auch nicht bloß privaten Charakter, sondern wurden von den Oberen approbiert und gingen als offizieller Bericht an das Generalat des Ordens in Rom. So kann diesen Angaben eine hohe Authentizität beigemessen werden.

Daß P. Anton trotz seines asketischen Lebens, bei dem er auf seine Gesundheit keinerlei Rücksicht genommen hatte, ein für seine Zeit sehr hohes Alter von 84 Jahren erreichte, läßt auf eine kräftige, widerstandsfähige Natur schließen. Keine Schwäche (nihil molle fractumve) sei an ihm zu merken gewesen, was wohl geistig wie auch physisch zu verstehen ist. Aufgrund eines Sturzes war er vom 80. Lebensjahr an zur Ruhe gezwungen. Er konnte nicht mehr gehen, litt starke Schmerzen in den Beinen und mußte die letzten vier Jahre in einem Lehnstuhl sitzend verbringen. Damals erschloß sich ihm ein neues Feld der Tätigkeit, das er «heiteren Gemütes» annahm. Noch hörte er Beichte, studierte und betrachtete die Schriften der Kirchenväter, und schrieb Predigttexte nieder. Es kam ihm schwer an, nicht mehr das Meßopfer darbringen zu können. Kurz vor dem Unfall aber, im Frühjahr 1766, hatte er noch in aller Feierlichkeit und bei einem großen Zustrom sein goldenes Primizjubiläum gefeiert.

Zwischen Tod und Leben

Am 12. März 1771, dem Dienstag nach dem vierten Fastensonntag «Laetare», ist P. Antonius Khabes unerwartet, ganz allein, ohne die Sterbesakramente erhalten zu können, verschieden. Man fand neben ihm ein aufgeschlagenes Buch, in dem vom glücklichen Tod des Gerechten geschrieben stand, worüber er offensichtlich meditiert hatte.

Das Begräbnis sollte nach Ordensvorschrift spätestens 48 Stunden nach dem Tod erfolgen. Als es bereits festgesetzt war, ereignete sich etwas ganz Ungewöhnliches, das größtes Aufsehen machte und den Namen und Ruf des Paters, der die Verborgenheit geliebt hatte, in der ganzen Stadt bekannt machte[41]. Am dritten Tag entdeckte der Infirmar, daß der Verstorbene wieder seine normale Gesichtsfarbe und rote Lippen hatte, auch daß die Glieder wieder bewegt werden konnten. Keine Totenstarre und Verwesung waren festzustellen. Der Krankenbruder stach ganz vorsichtig in eine Vene und es kam frisches Blut heraus. Auf die alarmierende Nachricht wurden von den Ordensoberen Ärzte zu einem Concilium berufen, die Wiederbelebungsversuche anstellten, jedoch ohne Erfolg: Das lebendige Aussehen wie das eines Schlafenden verblieb, doch traten keinerlei Lebensfunktionen auf. Die Nachricht verbreitete sich rasch, und weitere Ärzte, insgesamt mehr als 40, wurden von hilfsbereiten Personen, auch von Kaiser Joseph II. und dessen Mutter, zur Konsultation gesandt: Sie blieben ebenso ratlos. Viele Freunde

[41] Zum Folgenden ebenda 65r.

und Neugierige strömten herbei, die anscheinend den Aufgebahrten sehen konnten. Alle waren tief beeindruckt, und bezeugten große Ehrfurcht vor der Frömmigkeit des Paters Anton. So berichtet der Nekrolog.

Der Begräbnistermin mußte verschoben werden. Am fünften Tag wurden die Tore der Kirche und des Hauses für Fremde verschlossen und der Sarg wurde in die Krypta unter den Hochaltar der Kirche gestellt. Nach zwei Wochen ist die Leiche nochmals von Ärzten besichtigt worden; obwohl sie nicht als wesentlich verändert befunden wurde, entschloß man sich nun, den Sarg zu verschließen und zu versiegeln und das kirchliche Begräbnis durchzuführen[42]. Der Sarg wurde in die vorgesehene Grabnische in der Gruft der Kirche Am Hof geschoben, wo er sich auch heute noch befindet. An der Grabstätte wurde ein gemaltes Bild des Toten angebracht, – nicht bloß – wie es im Nekrolog heißt, um die Erinnerung an ihn wachzuhalten, sondern auch die Verehrung.

Aus dem eingehenden Bericht in den Litterae Annuae geht zunächst die Peinlichkeit der Situation und die Ratlosigkeit der Patres hervor. Seitens des Ordens wird nicht ausdrücklich erwähnt, daß die Unverwestheit mit der Heiligkeit des Paters Anton im Zusammenhang stehe, jedoch wurde dies gewiß von vielen so kommentiert. Dieses Ereignis ist auch in die Literatur eingegangen, obwohl die Leistungen des sicherlich exemplarischen Ordensmannes fast ganz unbekannt geblieben sind. Diese Studie möge nicht nur die Gestalt des P. Anton Khabes aus dem Dunkel heben, sondern gleichzeitig auch etwas Licht in die Spätzeit der «alten» Gesellschaft Jesu in Österreich und in der Stadt Wien fallen lassen.

Beispiel einer Predigt – Einblick ins innerliche Leben

Anhand der eingangs erwähnten Herz-Jesu-Predigt des Jahres 1749[43] sei nun versucht, sowohl den Predigtstil des P. Anton zu zeigen, wie auch etwas von seiner eigenen Spiritualität zu entdecken.

Es wurde bereits erwähnt, daß der Stil der Predigt den Regeln und Grundsätzen jesuitischer Kanzelberedtsamkeit der Barockzeit noch voll entspricht. Sie ist eingeleitet durch einen Kanzelspruch oder Vorspruch in lateinischer und deutscher Sprache, dem die Vorrede folgt. Diese enthält für gewöhnlich einen originellen Gedanken, der aufhorchen läßt. In diesem Fall ist es die Vorstellung vom Herzen Gottes als dem großen Schatz, der an einer goldenen Kette auf die Erde herabgelassen wird, um uns hinaufzuziehen.

---

[42] DUHR 4/1 357 berichtet nach einer anderen Wiener kirchlichen Quelle ergänzend bzw. abweichend, daß der Sarg am 16. März unter dem Hochaltar bestattet und mit sechs Siegeln verschlossen wurde, und dort vier Wochen stehen blieb. Bei zweimaligem Öffnen des Sarges merkte man keinen Leichengeruch, das Gesicht sah freundlich aus, die Glieder waren beweglich. Vgl. J. KURZ, *Gedenkbuch der l.f. Stadtpfarre zu den neun Chören der Engel am Hof* (Wien 1891) 42 f.

[43] *Andächtiges Jubel-Fest* L-L3, M; CORETH, *Predigten*. Außer dieser einen Predigt, die hier kommentiert wird, sind noch zwei weitere im Druck erschienen: *Sermo sacer ad ingressum Herulae Leopoldinae a Mosern in Parthenonen D. Ursulae* (Viennae s.l. et a. deutsch), und *Memoriale aeternitatis* (Viennae, Kurtzböck 1759, deutsch); vgl. SOMMERVOGEL IV 1025; J. STOEGER, *Scriptores provinciae Austriae Societatis Jesu* (Viennae 1856) 181 f.

Dieser Vorrede folgt der Hauptteil der Predigt, der «Hauptsatz», in zwei Teilen, in denen das eigentliche Thema behandelt wird; das geschieht hier in Steigerung, ausgehend von der Frage des Kanzelspruches: Was ist der Mensch, daß Du ihn also groß machtest? – bis zum Herzenstausch mit Christus und zu dessen Wirkung auf das persönliche Leben.

Durchaus barock ist auch die thematische Durchführung sowie die Sprache, wobei Bilder herangezogen werden, um geistige Begriffe auszudrücken, und wo das Gesagte durch eine Fülle von Zitaten aus dem Alten und Neuen Testament und aus anderen geistlichen Texten belegt und illustriert wird. Bei Khabes ist jedoch das exzentrische Pathos vermieden, wie auch alles Groteske; eine gewisse Ruhe und Ordnung kennzeichnen den Predigtstil. Dies war auch für den großen Hofprediger P. Brean, an dessen Seite Khabes durch ein Jahrzehnt praktische Erfahrung gewonnen hatte, festes Prinzip einer «geheiligten Red-Kunst»[44].

Wenden wir nun die Aufmerksamkeit auf geistliche Konzeptionen, die den wesentlichen Inhalt jener Predigt bilden, mit der Frage, ob sie etwa grundlegend für die innere Haltung und die äußere Lebensführung des Predigers gewesen sein mögen.

«Was ist der Mensch.?»: dies ist eine bedeutungsvolle Frage für die Praxis des Seelsorgers Khabes. Nicht nur das vom Himmel herabgezogene Herz Gottes, sondern das Herz jedes einzelnen Menschen ist «ein geheiligter Schatz, auf welchen Gott selbst seine Augen wirft», den Gott anblickt. Der Prediger beruft sich hiebei auf den Kirchenlehrer Tertullian. Ehrfurcht vor dem innersten Wesen jedes Menschen, des Höchsten und Niedrigsten, des Frommen wie des Sünders, geht folgerichtig aus dieser Überzeugung hervor.

Wie groß erst ist das Herz des Menschensohnes! Nach Bernhard von Clairvaux ist es «ein Schatz, der mit seinem Wert Himmel und Erde überwieget». Bernhardin von Siena wird mit seinem Wort vom «kostbarsten Kleinod göttlicher Schatzkammer» zitiert. Diese dem bildhaften Denken des Barockmenschen sosehr willkommenen mittelalterlichen Wortprägungen führen bei Khabes über zu einer ebenso bildorientierten Kurztheologie über das Göttliche Herz, die gleichzeitig eine eindruckvolle Huldigung darstellt. Das vor Augen stehende Bild des Herzens Jesu Christi ist jenes der Seherin Marguerite-Marie Alacoque: Das Herz steht auf einem «herrlichen Thron ... von Strahlen der Gottheit umgeben», denn es ist «die verborgene Wohnung des

---

[44] Franz Xaver Brean S.J., geboren Wien, 31. Dezember 1678, Ordenseintritt 15. Oktober 1694, gestorben Wien 16. Juli 1735. SOMMERVOGEL II 99-107; Nekrolog ÖNB *HS 12.129* 121r-123v. In der Vorrede zum 2. Band seiner Predigtsammlung *Christliche Warheiten in Gegenwart Ihro Römisch-Kayserlichen Majestät und dero Hof-Staat in öffentlicher Predigt vorgetragen* (Wien 1733 und 1734) meint Brean, endlich die rechte Erkenntnis erlangt zu haben, «wie eine wohl-gegründete und nach der geheiligten Red-Kunst beschaffene Predigt recht solle verfertigt und ausgearbeitet werden». Er bediene sich einer einfachen Sprache ohne «eitlen Aufputz», denn im Munde eines Predigers, der ewige Wahrheiten zu behandeln hat, sei solches «ein Greul vor Gott». Die Zuhörer, welche man über ihre Sünden reumütig und zerknirscht oder zur Tugend angeeifert entlassen sollte, zum Gelächter zu bewegen, habe er jederzeit «für eine Entheiligung des Hauß Gottes und billiche Aergernuß gehalten». Das war auch bei Khabes Prinzip.

Eingeborenen vom Vater». In diesem Herzen habe auch die menschliche Seele Jesu ihren «gleichsam königlichen Sitz». Anbetende Ehrfurcht entnimmt man den Worten des Kanzelredners, wenn er von diesem Schatz des göttlichen Herzens spricht, dem man in der heiligsten Eucharistie begegnet.

« ... warum neigst Du Dein Herz zu ihm?», zum Menschen, so lautete der zweite Teil des Vorspruchs nach Hiob. Jener sosehr in sich gekehrte P. Anton ruft angesichts einer solchen Herablassung Gottes aus: «Was als Erstaunen solle meine Gedanken, was als Bewunderung meine Worte führen?». Affektvolle Ausrufe gehörten zwar zum Predigtstil der Zeit, jedoch wäre es verfehlt, beim alternden Khabes die echte staunende Bewunderung in Zweifel zu ziehen, die der erbarmenden Menschwerdung Gottes galt.

Warum aber tut das Gott? Was drängt ihn dazu? Mit dieser Frage stößt P. Khabes zum Kern seiner Predigt vor: denn die Antwort Jesu lautet: «Praebe, fili mi, cor tuum», gib mir dein Herz. Nach nichts anderem verlange der Herr.

Es geht nun um die innigste Liebesbeziehung mit Jesus, die Khabes im Bild des Herzenstausches darstellt. Darunter versteht er zunächst nicht den mystisch erlebten Tausch des Herzens mit jenem des Herrn, wie ihn Heilige erfahren haben, so auch Marguerite-Marie Alacoque. Hier geht es nicht darum, sondern um eine für jeden Menschen mögliche Glaubens- und Liebeshaltung. Indem man bereit ist, Christus das eigene Herz zum Geschenk zu machen, gibt er das seine in Fülle.

Die Wirkungen eines solchen Herzenstausches in der Seele erklärt P. Khabes auf sehr eigenartige Weise: Das menschliche Herz, sagt er, das in das Herz Christi eingegangen ist, finde darin Ruhe; das Herz Jesu aber müsse in unserem Herzen in Bewegung sein. Die Ruhe im Herzen Jesu ist Anteil an jener inneren Ruhe, die der Herr auch während der heftigsten Schmerzen behielt. Hierin liegt wohl das Motiv für die Gelassenheit, die den Pater laut Nekrolog charakterisierte. Er läßt hier gewissermaßen in sein Geheimnis Einblick nehmen, und auch in die Art und Weise, wie er seine Betreuten dazu führte. Wie leicht, sagt er, würden die Menschen die Härten ertragen, die ihnen diese Welt «aus ihrem verbitterten und versalzenen Meer» zubringe, hielten sie sich an der Quelle aller «Süßigkeit», in der Liebe Christi, auf. Würden sie im Herzen Jesu wohnen, das so tiefe geheime, d.h. seelische, Wunden zu ertragen hatte, würden sie über kleine Verwundungen durch «spitze Zungen» nicht mehr klagen. Ja, sie würden sogar «Blüten und Früchte der Tugend vom stechenden Dornenstrauch sammeln», wenn sie das dornengekrönte Herz zur Zufluchtstätte hätten. Auch Menschen, die sich ganz verlassen meinten, würden hier Geborgenheit finden. Außerhalb dieses Herzens Jesu, betont P. Khabes, suche jeder aber vergebens solche Ruhe, denn «außer seinem Centro», dem Ursprung und Mittelpunkt seiner Existenz und seines Lebens, könne er sie niemals finden. Hiezu zitiert der Prediger als Garanten heilige Schriftsteller, vor allem Augustinus mit dem Gebet: «Mi Jesu, quis mihi dabit requiescere in te? ... qui enim intrat in te, intrat in gaudium Domini sui et non timebit, sed habebit optime in optimo».

«In wessen Hertz aber auch Du eingehest», so formuliert dann der Pater sein eigenes Gebet, «in selben mag sich nichts als der Himmel selbsten mit all seinen Freuden einfinden, weil Du diesen in Dir selbsten mitbringest. Ziehe mich dann zu Dir, daß ich alleinig ruhe in Dir, aber nahe Dich auch mir, daß ich mein Hertz nur bewege in Dir, und Dein lieb-volles Hertz das Gewicht seye meiner Liebe und all meiner Regungen».

« ... daß ich mein Hertz nur bewege in Dir», betet P. Anton. Er erläutert seinen Zuhörern: Wenn Jesus uns sein Herz schenke, dürfe in unserem Herzen kein Zug mehr zu den Dingen lebendig sein, «die von der Welt sind», sondern nur zu dem, «was Gottes ist»; denn im Herzen Jesu, das in uns lebt, gebe es nur eine einzige Bewegung – zu dem hin, «was seines Vaters ist». Ein Herz, in dem die Welt noch lebt, sei ein beständiger Kampfplatz innerer Regungen, die es gleichsam «zerreißen», weil sie ihren Antrieb nicht vom göttlichen Herzen her nehmen. Daher gelte für so viele Menschen, die sich durch Trauer über Vergängliches oder durch Menschenfurcht bestimmen lassen, oder ihre Freude an Nichtigkeiten verschwenden, das Wort des Iacopone da Todi: «Solus amor non amatur» – die einzige Liebe, die Liebe selbst, wird nicht geliebt.

Positiv formuliert lautet dies bei Khabes: Menschen, die zu einem Wohnsitz des göttlichen Herzens geworden sind, könne nur mehr das betrüben, was das Göttliche Herz schmerzt; sie hätten nur die eine Furcht, von ihm getrennt zu werden, und nur eine einzige (wahre) Freude, die Freude in Gott; sie ließen keine andere Liebe in ihr Herz hinein, um es ganz zu erfüllen, als die Göttliche Liebe. «Geringschätzung der Dinge, an denen die Menschen meist hängen», die bei Anton Khabes auffiel, konnte keine andere Wurzel haben, als diese Freude und Liebe in Gott, – wollte man das Gesagte nicht als leere Worte auffassen. Doch stimmt die Aussage des Nekrologs mit diesen Worten des Paters selbst überraschend überein.

Der völligen Gesinnungs- und Liebeseinheit mit dem Herrn entspricht dann auch das in der Schlußpassage der Predigt angewandte Pauluswort: «Vivo, jam non ego, vivit vero in me Christus» (Gal 2,20), mit der erweiterten Übersetzung: «Ich lebe, aber nicht mehr ich, sondern Christus lebet in mir und sein Hertz in dem meinigen» (N).

Bezüglich der spirituellen Grundhaltung des P. Anton Khabes scheint nun auch die Annahme berechtigt, daß die Herzenseinheit mit dem Herrn im ignatianischen Sinn sein inneres Streben geprägt hat.

SUMARIO

Se nos presenta aquí la figura del Padre Antonio Khabes (1687-1771), un ejemplar excelente que ilustra la actividad pastoral de los jesuitas en la época final de la «Antigua Compañía» en Austria. Khabes, que vivió y trabajó casi sin interrupción en su ciudad natal de Viena, no se distinguió por una actividad extraordinaria, sino que realizó su ministerio sacerdotal preferentemente en lo oculto, buscando esto a sabiendas, como lo pone en evidencia el necrologio. Su grandeza se manifestó en la intensidad silenciosa de su actividad pastoral, en la generosa entrega y en la intimidad, que caracterizaba su personalidad.

Durante once años fue predicador en la corte imperial, y después fue nombrado prefecto de la iglesia de la Casa Profesa en el centro de Viena, llamada «Kirche am Hof»; cargo que desempeñó durante más de treinta y ocho años. Fue ésta la gran tarea de casi toda su vida, de la cual la noticia necrológica nos da un resumen que podría ser documentado y concretizado con la ayuda de ortras fuentes.

Dignos de consideración, y muy interesantes para la historia de la iglesia son sus esfuerzos por decorar el templo con objetos preciosos y ornamentos litúrgicos, para la adquisición de los cuales el Padre Khabes recibía copiosos donativos. Tuvo siempre gran cuidado de conseguir que se llevasen a cabo las ceremonias litúrgicas con dignidad y belleza, y procuró hacer los sermones más eficaces, por medio de meditaciones y la contemplación de imágenes, y con resúmenes impresos. Han llegado hasta nosotros bastantes ejemplares de estas publicaciones.

El necrologio pone de manifiesto su grandísimo empeño personal en el trabajo pastoral, en el confesionario, en el ministerio de los Ejercicios Espirituales, y en el cuidado de los pobres, particularmente de los enfermos y de los moribundos.

Esta biografía esboza más la personalidad del Padre que sus obras; lo cual prueba que el autor lo ha conocido bien. Describe su vida retirada, casi eremítica, en medio de la gran comunidad de la casa. Su humildad y la profunda unión contínua con Dios lo mostraban a los ojos de sus hermanos en religión, y a los de los fieles como un «santo escondido».

Su amor devoto hacia Dios se manifiesta espléndidamente en sus sermones sobre el Sagrado Corazón de Jesús, publicados en 1749.

Después de la muerte del Padre ocurrió un extraño fenómeno, una especie de catalepsis (= muerte aparente), que provocó en toda la ciudad una gran conmoción que puso a los jesuitas en una situación embarazosa, mientras que en la población aumentaba la estima y la veneración hacia el Padre Khabes.

TEXTUS INEDITI

LA CORRESPONDANCE DE PIERRE-JOSEPH DE CLORIVIÈRE, S.J. À CHARLES FLEURY, S.J. DE 1759 À 1815

DE LA COMPAGNIE SUPPRIMÉE À LA COMPAGNIE RESTAURÉE

CHANTAL REYNIER – Paris.*

Les quarante-six lettres que Pierre-Joseph de Clorivière, S.J. (1735-1820) adresse à l'un de ses compagnons et amis, Charles Fleury, S.J. (1739-1825) méritent une attention particulière en raison de la personnalité de leur auteur et des circonstances dans lesquelles elles ont été écrites.

Cette correspondance nous est parvenue grâce au soin qu'en a pris Charles Fleury. A la mort de ce dernier, elle a été versée aux archives de la Province anglaise de la Compagnie de Jésus. Entre 1869 et 1875, Henry Foley, S.J., archiviste, obtient de ses supérieurs l'autorisation de la donner[1] à Mademoiselle Henriette-Amélie Teulière (1822-1896), alors provinciale de la Province anglaise de la Société des Filles du Coeur de Marie – société fondée

---

*ABRÉVIATIONS

AFSJ :	Archives Françaises de la Société de Jésus. Vanves.
AM :	Archives Municipales.
AN :	Archives Nationales. Paris.
ASFCM :	Archives de la Société des Filles du Coeur de Marie. Paris.
BN :	Bibliothèque Nationale. Paris.
EJPA :	English Jesuit Province Archives. London.
a. s. :	après la suppression de la Compagnie.
DELATTRE, P.,	*Les établissements des Jésuites en France depuis quatre siècles*, 6 vol. (Enghien 1949-1957).
GUILHERMY, E. de,	*Ménologe de la Compagnie de Jésus. Assistance de France*, 2 vol. (Paris 1892).
HOLT, H.,	*The English Jesuits 1650-1829: a biographical Dictionary* (Southampton 1984).
OLIVER G.,	*Collections towards illustrating the biography of the Scotch and Irish Members SJ* (Exeter 1838).
VILLER, M.,	*Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire* (Paris 1933-). (DS).

[1] Plusieurs lettres de Henry Foley font état de ce don (Paris, ASFCM *2AI 47-57*).

par le P. de Clorivière en 1791. Par la suite, la correspondance a été transférée à Paris, aux archives générales de la Société des Filles du Coeur de Marie où elle est conservée actuellement[2].

Ces lettres n'ont jamais été publiées dans leur intégralité. Jacques Terrien, S.J., dans son ouvrage intitulé *Histoire du R. P. de Clorivière* (Paris 1891) en cite de larges extraits et propose une traduction pour la dizaine de lettres écrites en anglais (33-42). Henri Monier-Vinard, S.J., à son tour, reprend ces mêmes extraits dans sa publication *Pierre-Joseph de Clorivière d'après ses notes intimes de 1763 à 1773,* 2 vol. (Paris 1935). Ces deux auteurs s'accordent à reconnaître l'intérêt que revêt cette correspondance. C'est pourquoi nous souhaitons en présenter ici l'intégralité[3]. Nous y joignons les quatre lettres de Charles Fleury à Pierre-Joseph de Clorivière qui nous sont parvenues et qui sont conservées à Vanves aux archives de la Province française de la Compagnie de Jésus[4].

Cette correspondance est, avant tout, le témoin privilégié d'une amitié entre deux compagnons jésuites: Pierre-Joseph Picot de Clorivière, né le 29 juin 1735 à Saint-Malo (France) et Charles Fleury[5], né le 21 avril 1739 à Rouen. Le premier est entré dans la Compagnie le 14 août 1756, le second, le 13 septembre de la même année. Une fois leur noviciat accompli, ils sont envoyés au collège Louis-le-Grand pour les études de philosophie. Au bout d'un an, en 1759, Pierre-Joseph de Clorivière commence la régence à Compiègne, Charles Fleury reste au collège Louis-le-Grand. Ils demeureront l'un et l'autre dans ces établissements respectifs jusqu'en 1762 (1-19). C'est l'origine de la correspondance entre les deux hommes. Au moment de la fermeture des collèges jésuites, en 1762, Pierre-Joseph de Clorivière part pour Lille et, peu de temps après, pour Liège où il entreprend la théologie. Il est presque aussitôt rattaché à la Province anglaise. Charles Fleury reste en France et, ne sachant dans quelle voie s'engager, fait de nombreuses allées et venues entre Paris et Rouen (17-32). Finalement, il vient à Liège en 1764. Les études de théologie terminées, Pierre-Joseph de Clorivière fait son Troisième An à Gand en 1766 (33-34). Après les grands exercices, il est envoyé en Angleterre pour un bref séjour au cours duquel il contracte une maladie mystérieuse (35-39). Pendant ce temps, Charles Fleury poursuit ses études de théologie à Liège. En 1767, Pierre-Joseph de Clorivière est nommé socius du maître des novices à Gand (39-42). Il est admis aux derniers voeux en 1772 (ARSI *Germ. 112* A 4). Il restera à Gand jusqu'à la suppression de la Compagnie en 1773.

---

[2] Les originaux de cette correspondance sont conservés sous le sigle *2A1 1-45*. Seule le dernière lettre, celle du 8 mars 1815 est une copie. Elle se trouve aux archives de Stonyhurst, *EJPA ms C IV 16,26*.

[3] Pour l'établissement du texte, nous suivons les normes de l'École Nationale des Chartes (Paris). Cf. B. Barbiche, *Conseils pour l'édition des documents français de l'époque moderne*. Gazette des Beaux Arts (1980) 25-8. Pour des raisons de clarté, nous avons transcrit les noms propres selon leur forme moderne.

[4] Vanves, AFSJ France, *fonds Clorivière 6,3621*.

[5] La vie de Charles Fleury nous est connue par H. Foley, *Records of the English Province SJ* (London 1877-1883) V 311-13; VII 264-65.

Désormais, leur ministère respectif s'exerce dans des lieux et des domaines différents. Charles Fleury, après son Troisième An, est chapelain de Lord Teynham, à Linsted Lodge dans le Kent de 1767 à 1775. Puis il est envoyé à Wardour Castle dans le Wiltshire, résidence de la famille Howard de Arundell et, en 1788, il devient le chapelain privé de Lord Arundell. Ensuite, il accompagne Lady Arundell dans le Lincolnshire et il y reste jusqu'à la mort de cette dernière en 1813. Enfin, il est envoyé à Newhall Convent, Chelmsford, dans l'Essex où il meurt en 1825. Il est tenté, un moment, par l'aventure paccanariste mais dès qu'il comprend que Paccanari a l'intention de constituer une congrégation à part, de laquelle il ne pourrait sortir si la Compagnie venait à être rétablie, il demande sa réadmission dans la Compagnie[6]. Il réintégre la Province d'Angleterre alors restaurée et est admis aux derniers voeux le 2 juillet 1805. Lors de la restauration de la Compagnie en France, Pierre-Joseph de Clorivière fait appel à lui (43-46). Mais son grand âge et son état de santé déficient l'empêcheront de revenir. A sa mort, le 12 mai 1825, il laisse le souvenir d'un homme profond, aux manières raffinées.

Pierre-Joseph de Clorivière, quant à lui, chassé des Pays-Bas en 1774, rentre en France dans le diocèse de Saint-Malo où il est chargé de la formation des prêtres. La Révolution éclate, il est poursuivi. C'est alors qu'il fonde deux sociétés dont le but est de maintenir à l'Eglise la vie religieuse: la Société des Prêtres du Coeur de Jésus et la Société des Filles du Coeur de Marie. Il connaît toutes sortes de vicissitudes, y compris cinq années de prison. En 1809, il refait ses voeux (43) et en 1814 il est chargé par le P. Brzozowski de rétablir la Compagnie de Jésus en France (43-46). Il est déchargé de ses fonctions en 1818 en raison de son âge et de sa santé. Il meurt le 9 janvier 1820.

La correspondance entre les deux compagnons couvre essentiellement la période de leur formation. Elle commence le 25 octobre 1759 (1) avec l'arrivée de Pierre-Joseph de Clorivière à Compiègne. Elle se poursuit régulièrement jusqu'en février 1764 (31), date à laquelle Charles Fleury arrive à Liège. Elle reprend en juin 1766 (33) pour s'interrompre à nouveau, pour des raisons inconnues, le 9 septembre 1768 (42). Elle ne reprendra que quarante-six ans plus tard en 1814, mais pour une année seulement (43-46).

Par delà le témoignage d'une amitié vive entre deux personnes cette correspondance est encore plus l'expression du drame que vivent les Jésuites. A travers les lettres de Pierre-Joseph de Clorivière, on voit comment progressivement l'étau se resserre sur la Compagnie: premières mesures du Parlement de Paris (7 11 14), fermeture des collèges de son ressort (15-19) puis bannissement des Jésuites du Royaume à l'exception de certaines villes périphériques comme Lille et Douai (20) ainsi que de la Lorraine (23 26). On a également un écho des persécutions contre la Compagnie hors du Royaume de France: au

[6] On trouve le détail de cette affaire dans ARSI *Russia 20* 242 259 et *Anglia 1001/II 18; Paccanari VII, fasc. IV, Olim Hist. Soc. 1057:* quelques lettres du P. Fleury datées de 1803 et adressées aux PP. Gruber, Rozaven et Grivel y sont conservées.

Portugal (11), dans le Royaume de Naples (41) et en Chine (41). Une telle tourmente contraignit les Jésuites non seulement à quitter leurs maisons mais aussi leurs pays (23 26). La situation où se sont trouvés Pierre-Joseph de Clorivière et Charles Fleury illustre bien la dureté des conditions de vie auxquelles sont affrontés les Jésuites dans ces années qui précèdent la suppression définitive de leur Ordre. Le premier réussit très vite à s'intégrer dans la Province d'Angleterre qui jouissait d'un statut spécial, le second ne quittant pas immédiatement la France passa par de nombreuses tribulations avant d'être rattaché à cette Province. Leur correspondance est précieuse car elle est une documentation de première main dans ce temps particulièrement tourmenté de l'histoire de la Compagnie où les sources font défaut. Si la correspondance fait état de cette période douloureuse, elle témoigne également de l'espérance que fit naître la restauration de la Compagnie en 1814 et laisse percevoir la difficulté de l'entreprise compte tenu du petit nombre et de l'âge des anciens Jésuites (43-46).

La correspondance ne se limite pas à une pure description des événements mais elle nous montre la réaction du Jésuite face à ces événements tragiques. Homme énergique, Pierre-Joseph de Clorivière n'est pas dérouté par les conditions de vie qu'il doit surmonter. Chacune de ses lettres manifeste son attachement indéfectible à sa vocation, un amour croissant pour la Compagnie et un désir inépuisable de mettre tous les moyens en oeuvre pour la réhabiliter ou la restaurer. Il ne reste pas impuissant devant l'entreprise de calomnies et de destruction systématique des Jésuites menée par les cours européennes. Il entre spontanément dans le «complot de vengeance évangélique» (31 39) appelant de ses prières et de ses pénitences la conversion des ennemis de la Compagnie qu'il se plaît à appeler «Mère de douleurs». Son sens de l'organisation et des relations transparaît à chaque ligne: il sait entraîner les autres derrière lui, il sait faire partager son combat pour la plus grande gloire de Dieu (18 22 23 27 32 33 34 35 36). Il sait encourager avec une grande simplicité d'âme (19 25 28) manifestant ainsi son «affection virile et délicate»[7], spécialement envers son ami. En fait, c'est toute sa physionomie spirituelle qui transparaît à travers cette correspondance.

Puisant sa force dans la prière et la pratique de la règle 12 du sommaire (23 24 25), dans la lecture des grands auteurs de la Compagnie: Suárez, Surin (dont on perçoit la grande influence), de Lugo, Galliffet (qui oriente sa dévotion au coeur de Jésus), il apprend dans les épreuves à suivre peu à peu le Christ crucifié selon la dynamique des deux étendards – comme si son âme était forgée autant par la prière que par le feu des événements. Il est ainsi conduit aux coeurs de Jésus et de Marie (12 30), contemplations qui prendront une place toujours plus importante dans sa vie et dans son oeuvre. Sa dévotion mariale évolue: Notre-Dame est présente dans les pèlerinages qu'il entreprend, les neuvaines qu'il compose et qu'il fait faire, les poèmes, mais

---

[7] Cf. H. MONIER-VINARD, *Pierre de Clorivière d'après ses notes intimes* (Paris 1935) I 13.

plus encore elle apparaît comme celle à qui il confie sa vocation et dont il veut vivre les vertus intérieures (27 29 34). L'eucharistie est au centre de sa vie (20). Son sens de l'Eglise, qui ira croissant, s'exprime à la fois par le souci d'annoncer l'Evangile à temps et à contretemps, par l'obéissance à ses supérieurs et la soumission au Souverain Pontife (20). Certains aspects de sa vie mystique sont également perceptibles. Il n'en parle qu'avec une très grande discrétion[8], faisant preuve d'un jugement solide et nuancé: s'il est porté par un enthousiasme ardent, il s'en remet entièrement à l'obéissance. Cette expérience constitue également les prémices de la direction spirituelle qu'il exercera plus tard avec beaucoup de talent.

Les lettres des années 1762-1768 sont celles d'un homme jeune, dynamique, dont les qualités humaines, intellectuelles et spirituelles se déploient progressivement. Elles sont le témoin d'une vie religieuse aimée et vécue avec beaucoup de finesse et de courage. Les quatre dernières lettres des années 1814-1815 sont celles d'un homme âgé, affaibli physiquement. Pourtant cette correspondance est traversée d'un bout à l'autre par un unique désir qu'aucune calomnie, aucune révolution, aucun gouvernement n'auront réussi à entamer: celui d'être sous l'étendard de Jésus-Christ un fils de saint Ignace. Ainsi ces quatre dernières lettres qui pourraient sembler insignifiantes eu égard aux autres, sont en fait le signe visible de ce désir qui trouve, après plus de quarante années, les conditions de sa réalisation. Les circonstances ont changé mais c'est avec le même coeur que Pierre-Joseph de Clorivière s'emploie, avec ses anciens compagnons, à oeuvrer pour que, ce qu'il avait de plus cher au monde, la Compagnie de Jésus, puisse être enfin restaurée en France.

Présentation

Nous avons suivi les normes de l'École Nationale des Chartes (Paris): respect du français de l'époque; séparation des mots agglutinés à l'exception des mots dont la séparation aurait été irrationnelle (plutôt, autrefois ...); restitution de lettres manquantes [ ]; abréviation rendue intelligible ( ); accentuation moderne; ponctuation moderne; introduction d'alinéas lorsqu'ils étaient nécessaires à la clarté du texte.

Les mots soulignés dans le texte sont imprimés en italique.

Nous avons indiqué pour chaque lettre l'adresse du destinataire car elle a une importance pour la compréhension des événements.

La justification des dates, l'explication des mots anciens sont insérées dans les notes.

---

[8] Les notes qui nous ont été conservées de sa vie intérieure – comptes de conscience, journal de prière ou de retraite ... – (Cf. MONIER-VINARD, *Pierre de Clorivière*) apportent un éclairage à cette correspondance. Son ouvrage *Considérations sur l'exercice de la prière et de l'oraison* (Paris 1802, [4]1960) est le fruit de son expérience qui prend corps dans cette période.

LETTRES

1. Compiègne, 25 octobre 1759.
Au P. Fleury, collège Louis-le-Grand, Paris.
Or. autogr.: Paris, ASFCM 2AI,1.

Il demande des nouvelles de la santé de son ami et livre ses premières impressions sur la communauté du collège de Compiègne où il vient d'arriver comme régent.

Mon très cher Frère,
P.X.

Je souhaite trop savoir de vos nouvelles pour différer plus lontems à vous écrire. Mandés-moi, je vous prie, les succès des remèdes que l'on vous a fait faire. Si vous n'êtes pas encore en état d'écrire vous-même, je suis persuadé que quelqu'un de nos chers frères voudra bien le faire pour vous. Cette maison-ci me plaît beaucoup[9]. On y jouit d'une grande paix et Dieu y est bien servi. L'entrée de classe se fit lundi dernier. Le poème du P. Desprez[10] fut trouvé charmant, notre R. de rhétorique[11] dit que nulle part il n'en avoit entendu de si bien fait. Pour moi, je vous diroi que pendant nos 8 jours, je fis à la demande du P. Recteur[12] une petite pièce de 40 vers latins distiques que je lus à table et qui m'attira bien des louanges. Un jambon que nous mangions alors en étoit le sujet. Je me tire aussi passablement bien de ma classe. Ma difficulté de parler[13] me gêne très peu et j'espère que l'exercice journalier la fera passer considérablement. Remerciés-en Dieu avec moi: n'ayons dans N. S. qu'un coeur et qu'une âme et croissons de jour en jour dans son saint amour. Bien des respects au R. P. de Launay[14]. Dites-lui de mes nouvelles: je lui en manderoi moi-même dans quelque tems, suivant qu'il me l'a dit. Si l'occasion s'en présente vous voudrés bien faire la même chose au R. P. de Butler[15] et au P. Lefranc[16]. Bien des complimens à tous nos chers frères. Le P. Desprez vous fait les siens.

Je suis, avec la plus parfaite estime,
Mon très cher Frère,
Votre très humble et très obéissant serviteur en N. S.
de Clorivière.

---

[9] Sur le collège de Compiègne, cf. P. DELATTRE, Art. *Compiègne* dans P. DELATTRE, *Les établissements* I 1511-31; P. HENRION, *Le lycée de Compiègne, une histoire de l'enseignement secondaire en province* (Chauny 1950).

[10] François-Robert Desprez (1735-a.s.) est professeur de grammaire de seconde et troisième depuis 1757. Il reste au collège de Compiègne jusqu'en 1760 (ARSI *Franc. 28c 1759-1760* 13). Cf. 2 6.

[11] Michel Lasneau (1735-a.s.), *Franc. 28c 1759-1760* 13. Cf. 2 3.

[12] Claude Poncet (1713-a.s.). Il a enseigné les humanités et la rhétorique au collège de La Flèche avant d'être nommé recteur du collège de Compiègne en 1758 *Franc. 28c 1759-1760* 12). SOMMERVOGEL VI 991. Cf. 5 12.

[13] Pierre-Joseph de Clorivière est bègue.

[14] Alain-Xavier de Launay (1704-a.s.) est vice-recteur du collège Louis-le-Grand et procurateur des missions d'Amérique du Nord. Il est nommé recteur du collège le 27 octobre 1759, soit deux jours après cette lettre (*Franc. 28c 1759-1760* 20). Le P. de Clorivière l'a bien connu au cours de l'année de philosophie qu'il a faite au collège l'année précédente. Il est probable que le P. de Clorivière ait nourri son désir des missions du Canada et du Maryland auprès de ce Père. Cf. 4 5 9 16.

[15] Guillaume de Butler (1703-a.s.) est responsable de la discipline religieuse et matérielle du collège Louis-le-Grand de 1752 à 1761 (*Franc. 28c 1759-1760* 3). Cf. 5.

[16] Pierre Lefranc (1715-a.s.), *Franc. 28c 1759-1760* 20. Cf. SOMMERVOGEL IV 1658.

2. Compiègne, 1er janvier 1760.
Au P. Fleury, collège Louis-le-Grand, Paris.
Or. autogr.: Paris, ASFCM 2AI,2.

Il remercie des nouvelles, forme des voeux ardents pour la nouvelle année et décrit ses activités de régent en soulignant l'importance de cette tâche.

Mon très cher Père,
P.X.

Votre lettre m'a fait bien du plaisir, et d'autant plus qu'elle m'a appris une nouvelle bien agréable qui est le meilleur état de vos yeux. J'en ai déjà remercié le Seigneur et je l'en remercieroi encore plus d'une fois. Je le prie instamment de vous combler de tous les biens que vous me désirés. Si je pouvois faire ou désirer quelque chose de plus, je le ferois. Mais est-il rien au Ciel même de meilleur ou de plus beau que l'amour de Dieu et que peut-il manquer à celui qui en est rempli? Puisse-t-il être pendant tout le cours non seulement de cette année, mais de toute notre vie, pendant l'éternité même, le principe et la fin de toutes nos pensées, désirs, paroles, actions. Du moins que le tems qui doit augmenter notre amour ne le diminue pas: chaque jour les bienfaits du Seigneur se multiplient, que chaque jour voye croître aussi notre reconnoissance. Que nous lui sommes obligés, nous autres en particulier, qu'il conserve dans sa maison quelqu'indignes que nous en soyons et à qui il fait tant de faveurs. Souvenons-nous un peu du beau nom de Jésus que nous portons et de ce qu'il a coûté à celui de qui nous l'avons reçu. Certainement nous en connoissons peu le prix, si nous négligeons de nous en rendre dignes et si nous comptons pour quelque chose les peines et les soins qui y sont attachés. J'espère que la bonté de mon Dieu qui m'en a fait part, ne permettra pas qu'il me soit jamais ôté et me mettra en état de remplir les divers devoirs auxquels il engage. Que si je ne le puis faire d'une manière aussi parfaite qu'il seroit à souhaiter, je me réjouiroi du bien que vous et les autres ferés. Je vois maintenant de mes yeux, ce que je n'avois fait avant que penser, que le tems de la Régence est un tems propice à faire beaucoup de bien, quand on est un peu rempli de Dieu, et vivement touché du désir de sauver les âmes. Je souhaiterois fort pour le bien de mes enfans que leur régent vous ressemblât un peu en cela: je me réjouis aussi du bonheur de ceux qui vous auront.

Pour ce qui est de l'embarras de ma langue, quoiqu'il ne m'empêche pas tout à fait de remplir mon devoir, j'ai cependant le déplaisir de ne pouvoir faire les choses comme il me semble qu'il le faudroit. Peut-être dois-je me reprocher de ne pas assés m'exercer à parler en particulier, de peur de dérober du tems à l'étude mais je suis résolu de me corriger à cet égard. Aidés-moi de vos prières. Le P. Desprez s'y recommande aussi. Le lendemain de la Conception qui étoit un dimanche j'ai dit mon sermon sur s(ain)t Joseph, et je l'ai dit avec assés de liberté. Dans le cours de la même semaine, j'ai fait mon explication grecque. Je continue de m'appliquer à l'étude de cette langue[17] et tous les jours conjointement avec le Père de R[h]étorique je lis un auteur *grec*. Je rougis presque de vous dire que c'est Homère. Adieu. Je salue tous nos chers frères et leur fais les mêmes souhaits qu'à vous.

Totus tuus in Christo.
de Clorivière Jes.

---

[17] La régence comporte à la fois un temps d'enseignement mais aussi un temps d'étude. Un des aspects les plus fondamentaux retenu par le *Ratio studiorum* est la maîtrise des langues latine et grecque (cf. les recommandations des PP. Jouvancy, Judde et Tournemine dont les instructions pour les régents ont marqué le XVIIIme siècle).

3. Compiègne, 27 ou 28 mars 1760[18].
Au P. Fleury, collège Louis-le-Grand, Paris.
Or. autogr.: Paris, ASFCM 2AI,3.

Il demande des nouvelles et s'entretient de son désir de perfection.

Mon très cher Père,
P.X.

Il y a lontems que j'ai dessein de vous écrire et je ne sais pourquoi j'ai tant différé à le faire. Je n'ai pas grand chose, il est vrai, à vous dire de moi, tout allant passablement bien son train; mais je suis bien aise d'apprendre de vos nouvelles et de savoir si votre vue est maintenant bien rétablie, afin d'en remercier de plus en plus le Seigneur avec vous. De plus, il me semble assés à propos de nous encourager l'un l'autre, dans ce s(ain)t tems, à y[19] ranimer un peu notre ferveur. Pour moi, je vous avoueroi que la mienne auroit un peu besoin de vos discours et de vos exemples. Puissions-nous avoir reçu dans la neuvaine dont nous sortons un peu de cet Esprit, que notre Père nous recommandoit dans sa lettre[20] de solliciter avec tant d'instance. Je vois toujours de plus en plus, et vous le voyés sans doute encore mieux que moi, combien on en a besoin dans notre état. Qu'il nous donneroit d'ardeur pour notre perfection! Et qu'il s'en faut bien qu'il nous laissât croupir dans ce misérable état de tiédeur et de relâchement où sont tant de religieux et même de notre Compagnie. Si nous voulons n'y pas tomber, tendons à la perfection de notre règle, et craignons-en les plus légères transgressions. Il me semble qu'il n'y a point d'autre moyen d'éviter ce malheur. Je vais entrer en retraite. Priés plus spécialement pour moi dans ce tems-là. Pour vous y exciter, je vous diroi que depuis quelque tems le diable me harasse bien vivement[21]. J'ai reçu une lettre du P. Marré[22]: il a fait ses voeux. Participés ainsi que moi à sa joie.

Le P. de R[h]étorique nous a donné ce soir sa harangue qui a été universellement bien reçue et méritoit tout à fait de l'être au jugement de tous nos Pères. Adieu, aimons toujours en N.-Seigneur et efforçons [-nous] de l'aimer toujours de plus en plus.

Votre très humble et très obéissant serviteur en N. S.
de Clorivière Jes.

[*Post-scriptum:*]
Le sujet de la harangue dont je viens de parler étoit *«de prava hujus-ce aetatis omnia promiscue legendi licentia»*.

---

[18] La date du 28 mars est inscrite au début de la lettre et celle du 27 à la fin. Ces deux dates sont écrites de la même main.

[19] Ordre inverse dans l'autographe: «y à».

[20] Lettre du Père Général, 8 décembre 1759. ARSI *Epp. NN. 117* 163-67.

[21] Il s'agit probablement de la tentation qu'il éprouve d'abandonner sa vocation et celle de l'impureté auxquelles il fait allusion dans le texte qu'il compose à l'intention de ses supérieurs, en septembre 1766, à la fin de son Troisième An: «I was sent to Compiègne (...). The temptations both of discidence and impurity kept increasing». (Or. autogr.; Vanves, AFSJ *France, fonds Clorivière 1,7;* éd. et tr.: MONIER-VINARD, *Pierre de Clorivière* I 45).

[22] Jean-Baptiste Marré (1727-a.s.) est *praefectus cubicularium* au collège d'Arras (*Franc. 28c 1759-1760* 7). Il est un conovice du P. de Clorivière (*Franc. 21* 328).

4. Compiègne, 3 mai 1760.
Au P. Fleury, collège Louis-le-Grand, Paris.
Or. autogr.: Paris, ASFCM 2AI,4.

Il demande des nouvelles et exhorte son ami à une piété solide et fervente.

Mon très cher Père,
P.X.

Je suis bien éloigné d'avoir envie de vous faire des reproches. Je désire seulement savoir si ce seroit une nouvelle incommodité survenue à vos yeux ou de nouveaux remèdes qu'on vous feroit prendre qui vous empêcheroient de m'écrire et de me donner de vos nouvelles, comme je vous en ai prié par une lettre que je vous ai écrite avant Pâques[23]. Si vous le pouvés, écrivés-moi, ne fut-ce que deux mots. Je sais combien le tems vous est précieux et je ne voudrois pas vous en faire perdre la moindre partie, mais je ne croiroi pas perdu celui que vous mettrés à m'apprendre de vos nouvelles et à me dire un mot de Dieu. Remplissés-vous-en toujours de plus en plus: le tems de la régence approche pour vous, tems où il me semble que l'on a plus besoin que jamais d'une solide piété, et où l'on court cependant plus de risque de la voir refroidie. Priés pour moi, je prieroi pour vous. Que le Seigneur vous voye de jour en jour croître dans son amour: voilà ce que je demande pour vous et ce que je vous prie de demander pour moi. Adieu. Mes respects au R. P. de Launay. Tout va bien.

Je suis votre très humble et très affectionné serviteur.
de Clorivière Jésuite.

5. Compiègne, 12 août 1760.
Au P. Fleury, collège Louis-le-Grand, Paris.
Or. autogr.: Paris, ASFCM 2AI,5.

Il dit sa joie de voir le P. Fleury nommé régent au collège Louis-le-Grand et, à la demande de celui-ci, il lui expose sa conception de la régence, lui recommandant, autant que possible, la communion fréquente.

Mon très cher Père,
P.C.

Je me réjouis de vous voir nommé au Collège de Paris[24]. J'espère que vous y ferés beaucoup de bien. Conservés toujours les mêmes sentimens: oui, un régent peut faire beaucoup de bien, quand il joint la vertu à la science mais, je vous l'avoue, je n'ai pu voir sans la plus grande confusion que vous désirassiés apprendre de moi comment un régent doit se conduire envers ses écoliers. Je n'ai point les talents qu'il faut pour remplir dignement cet emploi, je le sens tous les jours et j'y fais si peu de bien que je suis bien éloigné d'envier pour moi le sort de ceux qui ont un plus grand nombre d'élèves à gouverner. Je sai(s) maintenant par expérience qu'il faut être bien rempli de Dieu pour en remplir les autres et qu'il est difficile de prendre bien à coeur l'affaire de sa perfection, quand on désire vivement avancer dans la connoissance des Lettres. J'ai

[23] Il s'agit de la lettre précédente.
[24] Il est professeur de sixième. *Franc. 28c 1760-1761* 20.

cependant gardé ici fort exactement le conseil que le P. Brotier[25] m'avoit donné quelque tems avant mon départ de communier tous les jeudys: le P. Recteur m'en a volontiers accordé la permission et j'y ai trouvé un grand secours. Je vous conseillerois cette pratique, si elle pouvoit se pratiquer à Paris: elle vous seroit plus profitable, quoique moins nécessaire qu'à moi. Je salue nos nouveaux régens. Je ne manqueroi pas de prier Dieu pour vous comme vous me l'avés dit. Je me recommande aussi à vos prières. Ne m'oubliés pas à la grande fête de l'Assomption et aimés-moi toujours en N. S. quoique bien indigne de votre amitié. Je vous prie de garder toujours mes cayers de physique, parce qu'ils pourront me servir un jour. S'ils vous gênoient, je crois que le P. de Launay voudroit bien me rendre ce petit service. Ménagés vos yeux. Je me porte bien. Je suis toujours

Votre très humble et très obéissant serviteur en N. S.
de Clorivière Jés.

[*Post-scriptum:*]
Si j'avois quelque chose à mander au P. de Launay je lui écrirois: présentés-lui mes respects, dites-lui que je suis quitte de tout ce que j'avois à faire pour cette année. Il y a une semaine que j'ai dit mon élégie et mon entrée de classe est presque finie. J'oubliois de vous faire mon compliment d'avoir le P. Delacroix[26] pour recteur. Si j'osois, je vous prierois de lui présenter mes respects, ainsi qu'au P. de Butler.

6. Compiègne, 18 septembre 1760.
Au P. Fleury, collège Louis-le-Grand, Paris.
Or. autogr.: Paris, ASFCM 2AI,6.

Il annonce la nomination inattendue du P. Desprez au collège de Quimper et exprime son sentiment à propos de cette nomination. Il joint à sa lettre un poème qu'il a composé pour la fête de l'Assomption.

Mon très cher Père,
P.X[ti].

Le P. Desprez vous rendra cette lettre. Je n'ai pas voulu passer cette petite occasion de vous écrire. Il lui est arrivé un changement bien subit: il étoit nommé comme vous le saviés sans doute à la 3ème de Quimper et, ce matin même, il a appris qu'il de-

[25] Gabriel Brotier (1723-1789), bibliothécaire et préfet des scolastiques du collège Louis-le-Grand, homme de lettres, de renommée internationale, membre de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres en 1783. Son oeuvre est considérable et concerne spécialement l'Antiquité latine (cf. SOMMERVOGEL II 206-17). Il est non seulement un savant mais un homme profondément spirituel qui manifeste jusqu'au bout sa grande fidélité à la Compagnie. Cf. E. de GUILHERMY, *Ménologe de la Compagnie de Jésus* I (Paris 1892) 234-35. Il semble qu'il ait été le conseiller spirituel de Pierre-Joseph de Clorivière lors de son année de philosophie à Louis-le-Grand. Cf. 13 21.

[26] Étienne Delacroix (1706-a.s.), professeur de rhétorique et de théologie, maître des novices du P. de Clorivière, devient recteur du collège Louis-le-Grand en juillet 1760 (Cf. Paris, BN *ms latin 10988, Catal. Rector. et discipulor. cujusdam Domus Probationis, B*) en remplacement du P. de Launay (Cf. n. 14). Il occupera cette charge quelques mois seulement – ce qui explique que son nom ne figure pas sur le catalogue de 1760-1761 dans la rubrique consacrée à Louis-le-Grand (*Franc. 28c 1760-1761* 20). SOMMERVOGEL II 1688. Cf. 8 9 19 20 21 28 33 36 37.

voit aller à la Flèche[27]. Apparemment que le P. Frey[28] qui connaît son peu de santé, n'a pas cru qu'il pût soutenir la fatigue d'une classe nombreuse et, tous les arrangemens étant pris pour ailleurs, n'a pu le placer autrement. Nous le regrettons tous ici beaucoup. Cette disposition suivant l'idée qu'on en a dans la Compagnie a quelque chose de fâcheux pour lui. Cependant il est très certain que ce n'est par aucun mécontentement mais seulement par de bonnes intentions que les Supérieurs en agissent ainsi. Que l'on est à plaindre lorsque, perdant de vue les grands principes de la religion, on se rétrécit tellement l'esprit qu'on préfère un lieu à un autre et qu'on se fait un plaisir et une peine de choses qui ne sont que pures bagatelles. Je suis bien éloigné de penser cela de lui. Il a pris en bon Jésuite et de la main de la Providence cette disposition qui auroit peut-être surpris quelqu'autre. Je n'ai que faire de vous prier de lui faire bien de l'amitié. Vous le connoissés comme moi et vous savés qu'il en est digne.

Je suis maintenant fort libre ayant mon entrée de classe prête. Cela me donne un peu plus de loisir d'élever davantage mon esprit à Dieu. Ah! si notre esprit pouvoit s'en occuper toujours, que nous serions heureux! Du moins que tout ce que nous faisons, disons, pensons, que ce soit pour sa gloire. N'oublions pas aussi n(otre) bonne Mère, tâchons d'inspirer son amour à nos jeunes élèves. Le jour de l'Assomption, jour auquel j'eus le bonheur d'entrer au novitiat[29], j'ai fait un petit cantique pastoral et allégorique pour nous y exciter. Le voici. L'air est: *«Dans nos hameaux la paix et l'innocence»*.

Par mille chants, Thyrsis charmoit ses peines
Et rappeloit le calme dans les airs;
Mais d'Aquilon les bruyantes haleines
Désoloient tout et troubloient ses concerts.
Pour un moment empruntant sa musette,
J'en fis hommage à la Reine des Cieux:
Alors des vents la fureur fut muette,
Et les Zéphirs revinrent dans ces lieux.

Chantons, Bergers, des vers à sa mémoire,
De tendres fleurs couronnons ses autels;
Dans ce beau jour de triomphe et de gloire,
Elle prit place au rang des Immortels.
Chantons, Bergers, imitons l'allégresse
Des habitans du céleste séjour;
De nos coteaux bannissons la tristesse,
Que notre joye égale notre amour.

Tout l'univers reconnoit sa puissance.
D'un seul regard elle appaise les flots
Et l'Enfer même, en fuite à sa présence
Frémit de voir avorter ses complots.

---

[27] Le collège de La Flèche n'est sans doute pas son affectation définitive car les catalogues enregistrent sa présence au collège de Tours où il est d'abord professeur de seconde puis de rhétorique (*Franc. 28c 1760-1761* 27 et *28d 1761-1762* 27).

[28] Claude Frey de Neuville (1692-1773), deux fois provincial de la Province de France de 1743 à 1746 et de 1756 à 1759. Cf. SOMMERVOGEL V 1692.

[29] Il est entré au noviciat, rue du Pot de Fer à Paris, le 14 août 1756. (Cf. Paris, BN *ms latin 10988, Catal. Rector. et discipulor. cujusdam Domus Probationis* 26).

Mais son pouvoir n'a pour nous que des charmes
Sa bonté seule en montre la grandeur;
Elle n'est point insensible à nos larmes,
Et de nos chants elle aime la candeur.

Jeunes Bergers, du beau nom de Marie
Faites souvent retentir les forêts:
Le loup fuiera loin de la bergerie,
Et les épies couvrirons nos guérets.
Sans qu'aucun soin m'allarme et m'inquiète,
Je mène en paix mes tranquilles brebis
Dès le moment où j'ai pris la houlette,
J'ai dans son sein jetté tous mes soucis.

Je m'amuse quelquefois à la chanter et cela me rappelle un peu le souvenir de celle qui après Jésus doit le plus nous occuper. Pardonnés-moi à cause d'elle ces mauvais vers. S'ils ne sont pas d'un poète, ils sont d'une personne qui désire ainsi que vous, être du nombre des serviteurs de Marie. Priés toujours pour moi. Faites mes compliments à votre collègue, le P. Verron[30] et soyés persuadé du sincère attachement avec lequel je suis

Votre très humble et très obéissant serviteur en N. S.
de Clorivière Jésuite.

7. Compiègne, 25 novembre 1760.
Au P. Fleury, collège Louis-le-Grand, Paris.
Or. autogr.: Paris, ASFCM 2AI,7.

Il souhaite la fête de sainte Catherine et fait part de sa préoccupation face aux attaques de plus en plus virulentes contre la Compagnie. Il parle de son goût à l'étude et à l'enseignement.

Mon très cher Père,
P.X[ti].

C'est aujourd'hui le jour de s(ain)te Catherine. Je n'ai pas oublié que vous en portés [le nom][31] et je me souviendroi en conséquence de vous dans la communion que j'espère avoir le bonheur de recevoir bientôt. J'accepte fort volontiers l'offre que vous m'avés faite pour le jour de s(ain)t Nicolas. Je ne souhaite pas moins que Dieu répande sa bénédiction sur les enfans qui vous sont confiés, que sur ceux dont je prens soin et je prie instamment notre très bonne Mère de vous faire sentir toute la douceur d'un nom si aimable. Vous devés sans doute être bien affligé de voir qu'on attaque de

---

[30] Nicolas-Marie Verron (1740-1792), entré au noviciat en septembre 1757, soit un an après Pierre-Joseph de Clorivière, enseigne à Louis-le-Grand (*Franc. 28c 1760-1761* 21). Après la suppression de la Compagnie il reste en France. Il a un grand rayonnement auprès d'une communauté religieuse parisienne, les Dames de Sainte-Aure dont il est le confesseur. Il meurt lors des massacres de septembre 1792. Il est béatifié. Cf. P. DELATTRE, *Un martyr de septembre 1792, le bienheureux Nicolas-Marie Verron*. Nouvelle Revue Théologique 79 (1957) 516-18.
[31] Fleury porte le double prénom de Charles-Catherine.

nouveau ses congrégations[32], cette portion chérie du troupeau de Jésus-Christ et cette pépinière de saints; car je suppose qu'on vous aura nouvellement signifié comme à nous l'arrêt qui fut donné il y a six mois, et dont on croyoit n'avoir plus rien à craindre[33]. Unissons nos faibles prières à celles de toutes les saintes âmes qui s'intéressent à cette affaire et tâchons de détourner par nos larmes un coup si funeste.

J'ai dit mon sermon, fait mon explication grecque et je travaille maintenant à un poème sur l'impiété. Je compte le faire en divers chants qui me serviront pour mes diverses entrées de classe. Je trouve dans ce sujet l'avantage qu'il me rappelle à Dieu lorsque j'y travaille et j'ai du plaisir à le faire. La matière est abondante et malheureusement trop convenable aux tems.

Ce collège me semble bien composé. Je trouve dans mes collègues tout l'agrément possible et beaucoup d'édification. Nos Pères sont tous extrêmement estimables pour leurs vertus et font d'excellens Jésuites. Le P. de La Tour[34] entre autres, notre Prédicateur, est plein de ferveur et d'amour. Nous sympathisons parfaitement. Adieu, soyons toujours un coeur et une âme en N. S. en qui je suis

Votre très humble et très obéissant serviteur.
P. J. de Clorivière Jésuite.

8. s.l., s.d. [janvier 1761][35].
Au P. Fleury, collège Louis-le-Grand, Paris.
Or. autogr.: Paris, ASFCM 2AI,8.

Il formule des voeux pour le début d'année en exprimant son désir d'être plus ardent dans l'amour et fait part de ses travaux. Il se réjouit de la nomination du P. Delacroix comme provincial de la Province de France.

Mon très cher Père,
P.X[ti].

Renouvellons notre amour au renouvellement de l'année. Qu'il prenne de nouvelles forces et une nouvelle ardeur. Brûlons d'amour pour celui qui n'est qu'amour, commençons à aimer sans partage celui qui nous a aimés avant tous les tems. Voilà les souhaits que je fais, pour vous comme pour moi, au commencement de cette année. Je vous souhaite un thrésor inestimable, un bonheur infini, une joye sans borne. Qui aime Jésus possède tout cela. Il possède encore plus: il le possède lui-même, il renferme en son coeur son Dieu, la Trinité adorable qui, suivant la divine et consolante parole du Fils de Dieu, vient habiter et fixer son séjour dans les coeurs qui aiment Jésus. Je

---

[32] Il s'agit des congrégations de la Sainte Vierge dirigées par les Jésuites, congrégations qui seront dissoutes en 1761 par le Parlement de Paris.

[33] En janvier 1760, les Jésuites de France sont tenus pour solidairement responsables de la dette de Lavalette et condamnés à l'acquitter. En août 1760 les Supérieurs font appel au Parlement de Paris, faisant valoir l'autonomie financière de chacune des maisons de la Compagnie – ce qui donne lieu à un durcissement des factions anti-jésuites au Parlement.

[34] Il s'agit de Victor de La Tour (1722-a.s.). Il vient d'arriver à Compiègne où il remplace le P. Dervillé comme préfet des scolastiques (*Franc. 28c 1760-1761* 13). Ce n'est donc pas Jean-François de La Tour comme l'affirme MONIER-VINARD, *Pierre de Clorivière* I 48 n. 1.

[35] Il s'agit sans doute de janvier 1761 puisque Pierre-Joseph de Clorivière échange des voeux de nouvel an et mentionne la nomination du P. Delacroix à la tête de la Province de France (13 décembre 1760).

n'ai plus rien à demander et à souhaiter pour vous, je vous demande pour moi toujours beaucoup de part dans vos s(ain)tes prières. Je sens de plus en plus le besoin que j'en ai quand je considère le peu de progrès que je fais à mesure que mes années de religion se multiplient et que je songe au sens de cette parole que nous avons souvent entendue vous et moi, *«non progredi regredi est»*. Que tout ce que nous faisons soit autant de degrés qui nous approchent de l'infiniment aimable Jésus et autant de traits de ressemblance que nous acquerrions avec lui.

Dites-moi de vos nouvelles et comment vont vos yeux. Pour moi, je me porte bien et je n'ai rien qui me gêne et qui me presse[36]. J'ai fait déjà de mon poème autant de vers qu'il en faudroit pour un long poème. Je m'applique et je me plais beaucoup à la lecture de s(ain)t Chrysostome[37]. J'ai le bonheur de vivre avec des personnes toutes fort édifiantes. J'ai fait au jour de s(ain)t Nicolas ce que vous m'aviés demandé et je ne doute point que vous n'ayés fait la même chose de votre côté. Unissons-nous pour remercier Dieu de ce qu'il a donné à la Province le P. Delacroix[38] pour la conduire. Je suis toujours

Votre très humble.
P. J. de Clorivière Jes.

9. Compiègne, 8 mars 1761.
Au P. Fleury, collège Louis-le-Grand, Paris.
Or. autogr.: Paris, ASFCM 2AI,9.

Il invite son ami à être plus fervent dans l'amour. Il lui annonce la venue du Provincial au collège et parle d'un poème qu'il a composé pour cette occasion.

Mon R^d Père,
P.X^ti.

Efforçons-nous maintenant de brûler d'un feu plus vif et plus pur pour l'aimable Jésus en méditant et repassant le plus continuellement qu'il nous sera possible les tourments cruels auxquels son amour pour nous l'a condamné. Entrons un peu dans son coeur divin, comme dans une fournaise ardente, pour y être tout à fait consumés. Quand aimerons-nous Jésus? Quand lui témoignerons-nous de la reconnoissance, si nous sommes tièdes dans ces jours de salut[39] où son amour éclate davantage et prodigue ses bienfaits avec une plus grande abondance? Voici bientôt le tems de la retraite. Quoique séparés de corps et de lieu, ne soyons qu'un d'intention et d'affection! Offrons nos prières l'un pour l'autre et, puisqu'on nous en laisse le loisir, oublions toutes les créatures pour penser uniquement à notre Dieu et au salut de notre âme.

Nous attendons le R. P. Provincial pour la semaine de Pâques, sans savoir précisément le jour de son arrivée. J'avois fait comme je crois vous l'avoir dit un poème de 550 et tant de vers, j'en ai fait un autre de 400 et quelques vers que j'ai achevé ces jours-ci. Je vais me mettre à l'apprendre et j'espère que le P. Delacroix me trouvera préparé. Le sujet est *l'impiété*.

---

[36] «Presser» au sens de «tourmenter», «accabler».
[37] Les instructions pour les régents recommandent beaucoup la lecture des Pères de l'Eglise.
[38] Le P. Delacroix est nommé provincial le 13 décembre 1760. Il sera le dernier provincial de la Province de France avant la suppression de la Compagnie (*Franc. 28c 1760-1761* 3).
[39] C'est le temps du Carême.

Vous me feriés plaisir de me dire aussi des nouvelles de votre santé et de vos affaires. J'écrirois au R. P. de Launay si je savois où il est à présent. J'ai appris qu'il avoit fait une chute et qu'un autre avoit été nommé à sa place[40]; mais c'est tout ce que j'en sais. Dites-moi si cette chute est dangereuse et dans quelle maison il demeure, je vous seroi fort obligé.

Totus tuus in Xto.
P. J. de Clorivière, Soc. Jes.

10. Compiègne, 8 mai 1761.
Au P. Fleury, collège Louis-le-Grand, Paris.
Or. autogr.: Paris, ASFCM 2AI,11.

Il fait part de son désir de s'entretenir du Seigneur avec son ami manifestant ainsi son sens de l'amitié et la profondeur de sa vie religieuse.

Mon Rd Père,
P.Xti.

Il y a assés lontems que je ne vous ai écrit pour croire que je puis le faire sans vous être trop importun. Je n'ai rien à vous dire de particulier mais je ne pense pas que ce soit tems perdu que de m'entretenir un instant de Dieu avec vous. N'omettons rien de ce que nous savons lui plaire. Nous ne pouvons jamais en trop faire pour lui. Qu'il nous combleroit de ses dons s'il trouvoit une libre entrée dans nos coeurs! Mais hélas! une misérable créature, moins encore un peu de vent, un rien suffit peut-être pour les remplir. Puisse l'Esprit S(ain)t les dilater, en bannir toute autre chose, les remplir et y fixer à jamais son séjour! Qu'il vienne ce divin Esprit, que nos désirs soient assés ardens pour l'attirer, qu'il nous embrase, qu'il nous consume, qu'il nous transforme en lui! Que notre bonheur seroit grand! Pleins de feu, nous le communiquerions à ceux qui nous sont confiés. Que j'aurois besoin de ce feu! Puissiés-vous m'envoyer un peu du vôtre! Car sans ce feu que serois-je toujours qu'un membre froid et inutile! Priés donc le Seigneur de m'animer de ce feu céleste. Je suis, mon R(évérend) Père,

Votre très humble et très obéissant serviteur en N. S.
P. J. de Clorivière Jésuite.

11. Compiègne, 19 août 1761.
Au P. Fleury, collège Louis-le-Grand, Paris.
Or. autogr.: Paris, ASFCM 2AI,12.

Les attaques contre la Compagnie étant de plus en plus violentes, il encourage son ami à être fort et à s'attacher plus que jamais à sa vocation, même si cela doit être au prix de grandes souffrances.

Mon très cher Père,
P.Xti.

Il y a trop lontems que je ne vous ai écrit, pour que je laisse partir le P. Bourdas[41] sans lui donner de lettres pour vous. Les circonstances m'engagent encore à le faire. Si

---

[40] D'après les catalogues Alain-Xavier de Launay est encore, à cette date, procurateur des missions d'Amérique du Nord (*Franc. 28c 1760-1761* 21 et *28d, 1761-1762* 21).

[41] Maurice Bourdas (1712-a.s.) a été ministre du collège de Compiègne de 1758 à 1761 (*Franc. 28c 1760-1761* 12). En 1761, il est nommé recteur du collège de Nevers (*Franc. 28d 1761-1762*).

l'on doit jamais s'unir de plus en plus et se fortifier l'un l'autre, c'est certainement dans ce tems-ci[42]. C'est à présent que nous pouvons montrer notre courage et notre foi. Prions avec ferveur pour ceux qui nous procurent le doux avantage de souffrir quelque chose sans l'avoir mérité. C'est l'unique récompense que N. S. étant sur la terre a reçu de ses travaux et c'est pour nous le comble de la gloire d'avoir un partage semblable au sien. Je me souviens encore que dans le tems où nos affaires de Portugal faisoient le plus de bruit, lorsque nous en parlions ensemble, nous enviions, et avec raison, le sort des Jésuites de ce pays-là[43]. Il me semble qu'à présent tout fervent chrétien doit envier le nôtre. Nous n'avons à gémir que sur ceux qui se font à eux-mêmes tant de mal en croyant nous en faire. J'espère encore que leurs projets n'auront point de suite[44]. Au reste quoi qu'il arrive et quand même Dieu permettroit que nos ennemis triomphassent, nous savons que c'est son amour qui conduira sa main lors même qu'elle nous frappera et nous cesserons jamais de la bénir et de l'aimer. Que cela nous attache de plus en plus à notre vocation. Je l'ai toujours aimée, par la miséricorde de Dieu, mais tout ceci me la rend de jour en jour plus aimable et je crois que je m'estimerois fort heureux de mourir plutôt mille fois, que de lui manquer jamais de fidélité.

Adieu, mon très cher Père. Prions l'un pour l'autre. Je ne vous ai point encore demandé de nouvelles mais dans ces circonstances vous me feriés plaisir de m'en envoyer si vous en saviés et si vous le pouviés.

Votre très humble et très obéissant serviteur en N. S.
de Clorivière Jes.

12. Compiègne, 20 octobre 1761.
Au P. Fleury, collège Louis-le-Grand, Paris.
Or. autogr.: Paris, ASFCM 2AI,13.

Il donne des nouvelles de son entrée de classe et fait envoyer un cantique au P. Dupérou.

Mon très cher et aimable Père,
P.X^ti^.

Je n'ai pas voulu vous écrire avant d'avoir dit mon entrée de classe afin de vous en dire des nouvelles. Je l'ai dite et, grâces à Dieu, je n'ai presque point eu d'embarras

[42] Depuis avril 1761 une série de condamnations frappe les Jésuites: non seulement ils sont contraints de payer les dettes de Lavalette mais ils sont également sommés de fournir leurs constitutions. Le 6 août les parlementaires, après avoir examiné les textes qui leur ont été remis, statuent sur leur «doctrine meurtrière et attentatoire à la sûreté des souverains» ainsi que sur leurs livres imprimés. De plus, ils interdisent à tout sujet du roi d'entrer dans la Compagnie et d'y prononcer des voeux. Ils interdisent également aux Jésuites étrangers d'être reçus dans les maisons de la Compagnie (Paris, AN *X*^{1b} *8940*, arrêts du 6 août 1761, 7 septembre 1761).

[43] Au Portugal, le décret d'expulsion de tous les membres de la Compagnie avait été prononcé le 3 septembre 1759. Les Jésuites furent traités avec une rigueur effroyable. Embarqués sur des bateaux-prisons, un grand nombre d'entre eux moururent au cours de la traversée.

[44] L'arrêt du 6 août 1761 prévoyait que l'interdiction faite aux Jésuites d'enseigner entrerait en vigueur dans les collèges de Paris dès octobre 1761 tandis que, pour les villes situées dans le ressort de la cour, mais où il n'y avait pas d'autres collèges que ceux de la Compagnie, l'interdiction ne serait applicable qu'à partir du 1er avril 1762. C'est le cas du collège de Compiègne. Le Roi Louis XV tente de s'interposer entre les Jésuites et le Parlement. Par des lettres patentes datées du 29 août 1761, il fait surseoir à l'exécution des arrêts pendant un an. Le Parlement accepte la surséance jusqu'au 1er avril 1762. Au cours de cette période les condamnations et les calomnies se multiplient.

en la disant. Ce qui vous surprendra même un peu je l'ai dite deux fois, le matin et le soir, et j'ai eu, pour la ville, un assés joli auditoire. Aimons le bon Dieu de tout notre coeur et soyons à lui sans réserve. Si j'avois plus de tems, je parlerois un peu de son divin amour et du retour que nous lui devons, mais j'ai quelque chose à vous écrire. J'ai promis un cantique au P. Dupérou[45]. Le voici:

Le Seigneur[46]
Veut un coeur
Sans partage.
C'en est fait, à son amour,
J'immole, dès ce jour,
Tout rival qui l'outrage.

Faux honneurs,
Biens trompeurs,
Faibles charmes,
Vous n'êtes plus à mes yeux
Qu'un objet odieux
De larmes.

Ah! dans mon erreur extrême,
J'ai, de la grandeur suprême,
Refusé,
Méprisé
La tendresse.
Mais son amour s'est vengé
Et d'un trait embrasé
Me blesse.

Ô mon Roi,
Sous ta loi
Je m'engage,
Et, prosterné devant toi,
Je t'offre, de ma foi,
L'irrévocable gage.
En tout lieu
Que ton feu
Me consume!
Et qu'en cent climats divers
Ma voix dans l'univers
L'allume.

* * *

Ici-bas
Tout, hélas!
N'est qu'un songe.
Le plaisir fuit à l'instant
Et laisse en nous quittant
Un remords qui nous ronge.
Si je vois
Sous me lois
Un empire,
Après un bien plus parfait
Mon coeur peu satisfait
Soupire.

Quand mon nom couvert de gloire
Effaceroit la mémoire
Des plus grands
Conquérants
Qu'on renomme,
Je verrois qu'un vain honneur
Ne fait pas le bonheur
De l'homme.
Vous savés,
Vous pouvés,
Dieu suprême,
Remplir seul tous nos souhaits,
Et maintenir la paix
Dans un coeur qui vous aime.
Hors de vous,
Rien n'est doux,
Tout m'afflige.
Et le désir d'être heureux
A mettre en vous mes voeux
M'oblige.

* * *

---

[45] Charles Dupérou (1729-a.s.) est préfet des scolastiques au collège Louis-le-Grand (*Franc. 28d 1761-1762* 21). Cf.12 13 15 16 32.

[46] L'influence de Surin est manifeste (cf. J.-J. SURIN, *Cantiques sirituels de l'amour divin, pour l'instruction et consolation des âmes dévotes* (Paris 1657); *Poésies spirituelles* (Paris 1957). Cf. 18 20 21 24.

Plaisirs vains,
Incertains,
Pleins d'allarmes,
Quand vous feriés mon bonheur
Non, non, jamais mon coeur
N'estimeroit vos charmes.
Son Seigneur,
Son Sauveur,
Le demande.
J'entends sa puissante voix.
Fuyés! Le Roi des Rois
Commande.

Devant le Maître du monde
Que tout être se confonde,
Et voilant
Humblement
Son visage,
Reconnoisse son néant
Et rende au Tout-Puissant
Hommage.
La beauté,
La clarté
La plus vive
N'est auprès de sa splendeur
Qu'une sombre lueur,
Une ombre fugitive.

Ô Amour,
En ce jour,
Viens m'entendre.
Reçois mon coeur à jamais.
Rien n'y peut désormais
Prétendre.

Faites, je vous prie, mes compliments au P. Dupérou. Si par lui vous pouvés savoir des nouvelles du P. Poncet[47], vous me ferés plaisir de me les mander, à moins que cela ne vous incommodât tant soit peu. Vous êtes heureux d'avoir à vivre avec un homme si saint et si intérieur. Ayés, je vous le conseille, en lui la plus grande confiance et souvenés-vous que vous m'avés dit que vous vouliés travailler à votre perfection avec plus de ferveur que jamais. Il me semble que j'ai aussi la même envie. Il n'y a point de tems plus propres pour cela, tout nous y invite. Aidons-nous l'un l'autre. Vous pouvés le faire par vos prières et par vos conseils. Je compte que vous ne me les refuserés pas. Adieu, mon très cher Père, soyons toujours étroitement unis dans les sacrés coeurs de Jésus et de Marie. Je suis

Votre très humble et très obéissant serviteur en N. S.
de Clorivière, Jésuite.

13. Compiègne, 29 décembre 1761.
Au P. Fleury, collège Louis-le-Grand, Paris.
Or. autogr.: Paris, ASFCM 2AI,14.

Il répond à la lettre de son ami au sujet du chemin à parcourir pour imiter Jésus-Christ et exprime son désir de progresser dans cette voie par le moyen du recueillement, de la prière et de la mortification.

Mon très cher Père,
P. Christi.

Votre dernière lettre à laquelle je n'ai pas encore répondu m'a fait un bien sensible plaisir et ce plaisir vient de se renouveller tout à l'heure en la lisant. Vous y dites

[47] Il semble que le P. Poncet se trouve au collège Louis-le-Grand mais le catalogue de 1761-1762 (*Franc. 28d* 13) le mentionne toujours comme recteur à Compiègne.

qu'il y a bien du chemin pour arriver au terme, que cela est vrai! On ne peut trop y penser. Qu'il faut de travail, de courage et de constance pour retracer en soi les traits de la Divinité qui y sont si fort effacés! Ne nous décourageons pourtant pas. Dieu nous commande de le faire, il suppléera lui-même à notre faiblesse. Ce tems-ci est un tems de tribulation, et par conséquent un tems de grâce, ne la laissons pas échapper! Je vous avoueroi que je sens un peu renouveller en moi l'esprit de ferveur et le désir de la perfection. Dans cette vue et conformément à la lettre de N.R.P. Général[48] j'ai encore demandé quelque chose qui put m'y aider et cela ne m'a point été refusé. J'approcheroi plus souvent que je n'ai fait de N.S. – je sais bien à qui je parle et je ne crains pas que vous le disiés indiscrétement – Pourrois-je demeurer encore dans la tiédeur? J'espère avec cela être plus recueilli et plus mortifié, et plus amateur de l'oraison. Ce sont trois qualités qui ont entre elles le plus grand rapport et qui sont tout à fait nécessaires à quiconque aspire à l'union avec son Dieu. Que cet état est digne de nos souhaits, et comment se peut-il qu'on travaille si peu pour l'obtenir! Allons avec une grande confiance, adressons-nous à Jésus. Il est la porte et c'est par lui que nous pouvons avoir accès auprès de son Père. Marie, notre unique refuge et notre plus douce consolation, sera notre intercessrice[49] auprès de lui Je vous souhaite pour cette année ce parfait acquiescement que vous désirés. Dieu vous fasse la grâce d'avoir en toutes choses une volonté conforme à la sienne. Redoublés aussi vos prières pour moi afin que mes résolutions ne s'en aillent pas en fumée comme les autres que j'ai souvent faites. Mes respects aux PP. Dupérou et Brassault[50]. Recommandés-moi à leurs prières. Dites aussi, je vous prie, quelque chose de ma part au P. Brotier. J'ai toujours chez moi des livres qui me font souvenir de lui.

Votre très humble et très obéissant serviteur en N. S.
P. J. de Clorivière Jésuite.

14. Compiègne, 18 février 1762.
Au P. Fleury, collège Louis-le-Grand, Paris.
Or. autogr.: Paris, ASFCM 2AI,15.

Il remercie pour les nouvelles et échange sur les affaires de la Compagnie, «Mère de douleurs», dont les tribulations sont une invitation de plus en plus pressante à être fort et généreux.

Mon très cher Père,
P.X[ti].

Je vous remercie des deux lettres que vous m'avés écrites, il y a quelque tems, au sujet des affaires de la Compagnie, notre bonne Mère, que nous pouvons justement appeler une Mère de douleurs. Depuis ce tems, ses peines ont encore augmenté et elle se voit tourmentée de tous côtés[51]. Que le nom du Seigneur en soit béni; mais s'il lui plaît de la tenir dans l'affliction et l'humiliation, il veut aussi que nous n'oublions rien de ce que peuvent des enfans tendres et reconnoissans pour la soulager et la consoler.

---

[48] Lettre du Père Général au Père Delacroix, 11 novembre 1761, *Epp. NN. 20a* 147-49.

[49] «Intercessrice»: barbarisme forgé sur «intercesseur».

[50] Jean-Baptiste Brassault (1719-a.s.) professeur de théologie au collège de La Flèche (*Franc. 28c 1761-1762* 14). Cf. 16 17.

[51] La campagne de calomnies continue: les adversaires de la Compagnie s'en prennent à son organisation, à sa morale, ainsi qu'a ses orientations théologiques.

Que notre coeur crie sans cesse au Ciel pour demander miséricorde, qu'une vive confiance anime ces cris et qu'une humble soumission les accompagne. Surtout que la vue des tems malheureux où nous sommes, nous excite à travailler fortement à notre perfection. Où les choses aboutiront-elles? Nous ne pouvons pénétrer dans les secrets profonds du Seigneur ni percer dans l'avenir; mais toutes les réflections que l'on peut faire semblent convaincre qu'il faut faire un grand fond(s) de vertus et s'armer de courage et de fermeté contre des événements et des [occ]asions qui pourroient être bien dangereuses à ceux qui manqueroient de force et de générosité. Nous allons entrer dans un tems où tout nous rappelle les souffrances de notre aimable Sauveur. Retirons-nous dans ses playes, faisons-en notre lieu de prières, cherchons-y toute notre consolation, mettons-y tous nos intérêts et reposons-nous-y en assurance. Que le coeur affligé de celle qui est par excellence la Mère de douleur(s) soit aussi notre refuge. Oublions nos peines pour songer aux siennes et puisons dans ce beau coeur, source du bel amour, l'ardeur la plus vive et la plus pure pour celui qui devroit embraser tous les coeurs de ses flammes, mais pour qui l'on n'a presque, sur la terre, que de l'ingratitude et de la froideur. Unissons toujours nos prières. Dites-moi si l'on croit que les classes soient fermées en avril[52].

Totus in X[to] tuus.
P. J. de Clorivière Jes.

15. Compiègne, 13 avril 1762.
Au P. Fleury, collège Louis-le-Grand, Paris.
Or. autogr.: Paris, ASFCM 2AI,16.

Il expose la situation difficile du collège. Il manifeste son entier abandon entre les mains de Dieu. Dans un post-scriptum, il fait part de son projet de pèlerinage à Notre-Dame de Liesse.

Mon R[d] Père,
P. X[i].

Vous savés la situation où nous sommes ici comme ailleurs. D'autres ont pris notre place[53]. Pour nous, nous sommes dans l'incertitude sur ce que nous deviendrons. Nous attendons qu'on nous fasse décamper dans quelque tems. Qu'il est doux parmi tout cela de s'abandonner à la Providence! Je me rappelle une parole du P. Le Roy[54] que m'a dite le P. Dupérou, qu'il ne connoissoit pas d'état plus délectable que celui d'un homme qui ne voit ce qu'il pourra devenir. En effet, c'est alors que l'on peut marquer à Dieu qu'on le regarde comme un bon Père, en se reposant paisiblement alors dans son sein et en s'abandonnant pleinement à la conduite de son aimable Providence. Ah! mon très cher Père, donnons à Dieu cette marque de notre amour! Plus la tempête sera violente, plus notre repos sera doux et délicieux, dit le P. Surin[55], dans un de

---

[52] Le 1[er] avril 1762 est la date fixée par le Parlement pour reprendre les collèges tenus par les Jésuites.

[53] Dès le 26 mars 1762, des maîtres de pension qui enseignent le latin en ville sont chargés des classes. Le 1[er] avril 1762, sur ordre du Parlement, tous les collèges jésuites sont fermés bien que les religieux soient autorisés à demeurer dans le collège encore quelque temps.

[54] Pierre Le Roy (1711-a.s.) professeur au collège de La Flèche (*Franc. 28d* 15).

[55] Jean-Joseph Surin (1600-1655), Jésuite, maître spirituel. Cf. M. DUPUY, Art.*Surin, DS* XIV 1311-25. Cf. 18 22 23.

ses cantiques. Cet abandon sera pour nous la source de mille biens. Songeons à Dieu, il songera à nous. Oublions-nous et soyons assurés qu'il ne nous oubliera pas. Quel mal peut-il nous arriver? Notre sort dépend de Dieu dont l'amour pour nous est ineffable et incompréhensible. Cherchons donc continuellement à lui plaire, baisons la main qui nous châtie, adorons ses secrets jugements et tout cela tournera à notre plus grand avantage et à la plus grande gloire de Dieu.

Je vous remercie de vos deux lettres et me recommande plus que jamais à vos saintes prières. J'ai fait ces jours-ci de nouveaux efforts pour obtenir de Dieu une grâce. Il me l'a refusée mais m'en a faite une autre encore plus grande. Demandés-lui pour moi ce parfait abandon dont je viens de parler. Ma retraite est finie depuis quelques jours. Remerciés le bon Dieu des grâces que j'y ai reçues. J'ai conçu le désir d'être à lui sans aucune réserve[56]. Je suis, avec toute l'amitié et l'estime possible,

Votre très humble et obéissant serviteur en N. S.
P. J. de Clorivière Jés.

[*Post-scriptum:*]
Nous avons ici reçu ordre de nous pourvoir. Je vous verroi probablement sous peu. Avant je feroi un pèlerinage à Notre-Dame de Liesse[57]. Je pars demain. J'ai ouvert ma lettre pour vous dire ceci.

16. Compiègne, 23 avril 1762.
Au P. Fleury, collège Louis-le-Grand, Paris.
Or. autogr.: Paris, ASFCM 2AI,17.

Il raconte son pèlerinage à Notre-Dame de Liesse et manifeste son attachement indéfectible à la Compagnie malgré la situation difficile et confuse où il se trouve. Il exhorte son ami à ne pas prendre de décision trop rapidement.

Mon très cher Père,
P. X[ti].

Mon pèlerinage est fini. J'y ai eu de la consolation, et beaucoup de fatigue, mais enfin, je suis arrivé hier au soir à Compiègne en parfaite santé. J'ai lu avec avidité vos deux lettres. Je n'ai pu en lisant la première qu'approuver votre dessein mais j'ai ressenti quelque plaisir en apprenant par la seconde qu'il étoit manqué. J'ai un désir ardent de vous voir et de vous parler. Mais je ne puis me résoudre à quitter Compiègne avant d'avoir reçu ordre de le faire. Je vous ai recommandé ainsi que moi à Notre-

---

[56] Au terme de cette retraite, le 11 avril 1762, Pierre-Joseph de Clorivière émet le voeu de «ne proférer avec advertance et délibération aucune parole mauvaise, inutile ou oiseuse» («voveo ... accuratam oris custodiam ita ut nullum verbum, nec malum, nec inutile, nec otiosum considerate et meditate proferam»). Le texte de ce voeu est accompagné d'une note qui apporte des précisions sur la manière de l'accomplir. Cette note manifeste son sens concret des réalités, son jugement, son équilibre et en même temps son sens des nuances et son ouverture d'esprit. (or. autogr.: Vanves, AFSJ *France, fonds Clorivière 3617*; éd. et tr.: MONIER-VINARD, *Pierre de Clorivière* I 53-6).

[57] Ce sanctuaire se trouve en Picardie, à 15 km à l'est de Laon. (cf. P. BAILLY, Art. *Liesse* dans P. DELATTRE, *Les établissements* II 1149-61). Il est célèbre surtout depuis Henri IV. La Vierge de Liesse préside à la naissance des enfants royaux. Elle opère également des guérisons, des conversions et protège des catastrophes naturelles.

Dame de Liesse[58] et j'ai une ferme espérance que notre bonne Mère aura pitié de ses enfans qu'elle voit maintenant dans la détresse et dans la désolation. Je ne sens rien, je ne vois rien, Dieu ne m'inspire rien au sujet de ce que je dois faire, sinon une résolution, qui est à ce qui me semble inébranlable avec le secours de sa grâce, de mourir plutôt mille fois que d'abandonner ma sainte vocation. Oh! qu'elle m'est chère maintenant, et que je souffrirois de bon coeur tout au monde plutôt que de la démentir!

Je vous en prie, ne précipités rien dans les résolutions que vous prendrés. Attendés, quoiqu'il vous en coûte, et soyés assuré que si vous ne voulés prévenir les desseins de la Providence, elle vous conduira elle-même comme par la main et vous montrera clairement ce que vous devés faire. Quelque chose que vous fassiés, que vous entrepreniés, je désire vous servir de compagnon. Je suis prêt à tout. Mais je crois qu'il faut user de beaucoup de patience. Voici le jour auquel le Parlement doit, à ce qu'on dit, donner son arrêt définitif[59]. Tout va se déclarer. Etant instruits, nous prendrons sûrement notre parti. Je seroi contraint de quitter Compiègne et je vous verroi pour lors à Paris que je vous prie instamment de ne pas quitter que je vous y aye vu et entretenu. Je me trouverois bien consolé, si je pouvois vivre avec vous, ayant avec nous un de nos Pères tel que le P. Dupérou ou le P. Brassault. S'il falloit encore voyager, il me semble que la fatigue en seroit bien adoucie. Mais ne hâtons rien! La précipitation gâte souvent tout et nous fait sortir des voyes de la Providence. Il faut faire tout avec une grande paix et s'assurer par tous les moyens possibles de la volonté de Dieu. S'il vous faut quitter le Collège avant que je sois arrivé à Paris, je vous prie de vouloir bien aller voir Mlle de Nermont[60] de ma part. Elle sera bien charmée de vous voir. C'est ma tante, et une personne de beaucoup de piété. Elle pourroit vous rendre quelque petit service. Vous lui demanderés de vous indiquer un endroit où nous pourrions loger ensemble et elle se fera un sensible plaisir de vous le procurer. Je m'en vais lui écrire à ce sujet. Elle demeure à l'Instruction, rue Pot de Fer, presque vis à vis le novitiat. Elle a, avec elle, une de mes soeurs[61] qui a aussi beaucoup de piété.

J'ai maintenant le bonheur de recevoir tous les jours le pain des forts et des faibles, des riches et des indigens. Je crois que dans ce tems, j'ai besoin de cette nourriture si capable de donner à mon âme la vigueur qui lui est nécessaire et dont, sans cela, elle seroit privée. On m'a accordé cette permission et il me semble que nos Supérieurs l'accorderoient à ceux qui se sentiroient portés à la leur demander. Adieu mon très cher Père. Présentés au P. de Launay mes très humbles respects.

Je suis, avec tous les sentimens d'estime et d'attachement en N. S.,
Votre très humble et très obéissant serviteur.
P. J. de Clorivière Jésuite.

---

[58] Pierre-Joseph de Clorivière demande à Notre-Dame la grâce de rester dans la Compagnie: «When the great storm come upon the Society in France, I applyed to our B(lesse)d Lady in order to obtain by her intercession not to leave the Society. I made a pilgrimage to that purpose» (Or. autogr.: Vanves, AFSJ *France, fonds Clorivière 1,7*; éd. et tr.: MONIER-VINARD, *Pierre de Clorivière* I 46).

[59] L'arrêt définitif sera prononcé en août 1762. En fait, dès le 3 mai a lieu la déclaration des membres de la communauté au collège de Compiègne et le 7 mai la saisie des meubles (Compiègne, AM *GG 66*, Mémoire fait par les officiers du bailliage).

[60] Laurence-Hélène Trublet de Nermont (1702-1779), fille de Joseph Trublet de Nermont (1673-1740) et d'Hélène Trublet (1678-1714), soeur aînée de Thérèse Trublet de Nermont (1706-1744) mère de Pierre-Joseph de Clorivière. Cf. 23 25.

[61] Thérèse-Julienne-Hélène, née le 20 juin 1736, soeur cadette de Pierre-Joseph de Clorivière et quatrième des huit enfants de Michel-Julien de Clorivière et de Thérèse Trublet de Nermont. Cf. 17 23.

17. Compiègne, 10 mai 1762.
Au P. Fleury, chez Mr de la Biffe, Rouen.
Or. autogr.: Paris, ASFCM 2AI,18.

Il remercie pour une nouvelle qu'il commente et fait part de sa joie de voir sa soeur entrer au couvent de la Visitation.

Mon cher Ami,
P.X.

J'ai reçu votre lettre. La nouvelle que vous m'apprenés m'a causé une joie bien sensible. J'en ai remercié le Seigneur et je l'en remercieroi encore plus d'une fois. S(aint) François avoit coutume de dire «*Secretum meum mihi*». Il est des tems où l'on doit pratiquer avec plus de soin cette maxime. Offrés à Dieu votre sacrifice dans le fond de votre coeur. Vous devés à ce qu'il me semble vous contenter de l'avoir pour témoin. Vous serés un peu gêné mais prenés le large autant qu'il est possible[62]. Il me semble que maintenant pour ce qui est de l'exécution des [...] Dieu ne demande guère de vous que la bonne volonté et que l'on peut à ce sujet vous adresser cette parole de s(aint) Augustin «*Ama et fac quod vis*». Je m'embrouille bien dans ce que je dis mais je crois que vous m'entendés et je ne veux que cela.

Je vous fait part à mon tour d'une bonne nouvelle qui m'a causé autant de plaisir que de surprise. Je vous ai dit que j'avois à Paris une soeur dirigée par le P. Brassault. J'avois souhaité depuis bien des années qu'elle se fît religieuse et j'avois demandé instamment à Dieu cette grâce pour elle. Mais son inclination la portoit à s'engager dans le monde. Plusieurs fois elle s'étoit vu[e] sur le point de le faire et les choses avoient toujours échoué lorsqu'elles paroissoient le plus près d'être conclues. Enfin elle m'écrivit, il y a quelques mois que Dieu lui inspiroit le désir d'être Visitandine. Je l'exhortoi à répondre courageusement à sa vocation. Mais comme elle ne m'en parloit plus, je croyois qu'elle avoit changé de pensée. J'ai été fort heureusement détrompé. J'ai reçu hier une lettre d'elle datée du 8 par laquelle elle me marquoit qu'elle entroit ce jour-là même à la Visitation, sans en rien dire à la famille – ce qu'elle peut faire, étant majeure. Jugés quel plaisir cette nouvelle a dû me faire et remerciés Dieu avec moi de cette nouvelle faveur.

Je suis avec respect en N. S. sous les étendards de qui nous sommes enrôllés plus que jamais

V(otre) t(rès) humble et très obéissant serviteur et ami.
P. J. de Clorivière Jésuite.

18. Compiègne, 22 mai 1762.
Au P. Fleury, chez Mr de la Biffe, Rouen.
Or. autogr.: Paris, ASFCM 2AI,19.

Il cite un extrait d'une lettre envoyée par un Jésuite à l'un de ses confrères, lettre qui demande de s'engager davantage dans les voies de l'oraison en raison des circonstances difficiles. Il note son bonheur de pouvoir rester dans la Compagnie. Il envoie un cantique composé sur les souffrances à l'imitation de ceux de Surin,

---

[62] Fleury, contraint de quitter Paris, fin avril-début mai 1762, a trouvé refuge à Rouen – ville dont il est originaire – chez un certain Mr de la Biffe dont nous ne savons rien.

Mon très cher Ami,
P. Xti.

Je ne comptois vous écrire que vers les fêtes de la Pentecôte. Le P. Dervillé[63] m'a engagé à le faire aujourd'hui. Il veut vous donner une commission dont je crois que vous vous chargerés volontiers, c'est de demander des cayers de théologie au Père – j'ai oublié son nom – à qui il les a prêtés. La lettre qu'il doit insérer dans la mienne vous dira qui il est et quels sont les cayers qu'il lui faut demander. Vous verrés aussi avec plaisir la fin d'une lettre qu'il a reçue dernièrement du P. B. ... Après lui avoir demandé bien des prières pour des besoins, dit-il, très marqués, lui avoir dit qu'il falloit s'adresser surtout au sacré coeur de Marie et tâcher d'avoir une confiance sans bornes, il ajoute: «Quant aux circonstances présentes, voici mes principes et ceux de mes amis, d'un grand nombre de braves, parmi lesquels vous vous enrôllerés sans doute: espérer, demeurer, besogner, jusqu'au dernier moment[64]. Ne se croire mort que dix ans après son enterrement. Alors ne pas douter de sa résurrection prochaine et glorieuse, etc. ... Renée m'a fait dire de la Th[...] mais de la part du Maître, que le tems qui nous reste jusqu'aux derniers excès étoit accordé par N(otre-) Dame de Montaigu[65], que ce tems devoit être consacré à l'oraison et qu'il falloit y donner tout le loisir que la cessation des emplois laissoit libre». Vous voyés que ni le bon Jésus, ni sa s(ain)te Mère ne nous délaissent. Répondons de notre mieux à leur amour et faisons tout ce qu'ils demandent de nous. La bonne personne dont il est fait mention est une des filles sp(irituelles) du P. B... Le P. Dervillé l'a connue assés particulièrement. Il m'en a raconté des choses extr(aordinaires) dont il a été témoin. Elle a été 18 ans dans de grandes peines intérieures, obsédée et tourmentée du Démon, mais la tranquillité lui a été donnée tout à coup avec l'abondance de consolations que vous pouvés bien croire. Le P. D. ne doute point de la vérité de ses paroles et je crois que vous n'aurés ainsi que moi aucune peine à faire la même chose. Voilà des combats, et de grands combats, qui nous sont annoncés et un peu de délai pour nous y préparer. Ce que nous devons faire pour cela nous est même marqué, ne perdons point de tems.

Que nous sommes heureux d'avoir encore notre saint engagement et que je plains ceux qui ne sont plus dans le corps de bataille[66]! Je conçois maintenant la conduite tout à fait admirable de la Providence et ses secrets jugements. C'étoit lui-même qui faisoit agir nos S(upérieurs). C'est l'exécution de cette loi que Dieu avoit donnée à son peuple, de donner la veille d'un jour de bataille, permission de s'en aller à tous ceux qui le voudroient et même de le faire publier à haute voix dans tout le camp. Le Seigneur nous compte encore parmi ses soldats, ne déshonnorons pas un si glorieux titre. Je prévois un tems où il faudra se déclarer hautement et montrer ce qu'on est. Je pense aussi quelquefois à ce à quoi nos v(oeux) et surtout celui de p(auvreté) nous engageront quelque jour; s'il ne vaudra pas mieux nous remettre tout à fait aux soins de la Providence, que de etc. Mais, tout bien examiné, je crois que, pour le présent, il nous

---

[63] Julien Dervillé (1725-1793) préfet des scolastiques à Compiègne en 1761 (*Franc. 28d 1761-1762* 13). Cf. 21 28 32.

[64] Peut-être ce P. B. ... est-il l'instigateur du complot de vengeance évangélique dont le P. de Clorivière se fera le propagateur? Cf. n. 125.

[65] Passage peu clair. Le sanctuaire marial de Notre-Dame de Montaigu est le plus célèbre de Belgique. Il est situé près de Diest, patrie de saint Jean Berchmans.

[66] Devant la gravité de la situation, les Supérieurs laissent la possibilité aux Jésuites qui n'étaient pas liés par les voeux solennels de quitter la Compagnie et d'être déliés de leurs engagements.

suffit de prier et que, lorsque le tems d'agir et de souffrir sera venu, le Seigneur qui nous a si amoureusement secouru(s) jusqu'à cette heure, nous donnera pour lors des lumières conformes et proportionnées à nos besoins[67].

Je vous envoye un cantique que j'ai fait sur les souffrances, à l'imitation de ceux du P. Surin. Je l'ai fait spécialement pour vous et pour moi, engagé par les circonstances où il me semble que nous serons bientôt. Je sens bien qu'il seroit matière de risée à plusieurs personnes, mais aussi ce n'est pas pour elles qu'il est fait. Il est sur l'air: *«Bon, bon, bon, que le vin est bon!»*. Changés-y, corrigés-y tout ce que vous voulés.

Du vin que donne le Sauveur
A ceux qu'il veut par sa faveur
Distinguer du vulgaire,
Ami, connoissons bien le prix,
C'est de ses plus chers favoris
La boisson la plus chère.
Pour mériter un si grand don
Chantons tous deux du (sur le) même ton:
Bon, bon, bon, que ce vin est bon!
Heureux qui peut en boire!

L'homme n'en faisoit point de cas,
Ou même n'en connoissoit pas
La vertu salutaire.
Le Fils du Très-Haut, plein d'amour
Afin de nous l'apprendre, un jour
Descendit sur la terre.
Ayant donc reçu sa leçon,
Disons tous de cette boisson:
Bon, bon, bon, que ce vin est bon!
On ne peut trop en boire!

Jésus lui-même en ces bas lieux
Reçut ce vin délicieux
De la main de son Père.
Toujours il en fut altéré
Jusqu'à ce qu'il fût expiré
En croix sur le Calvaire.
Ce vin paya notre rançon
Et nous délivra de prison.
Bon, bon, bon, que ce vin est bon!
Mortels, venés-en boire!

Pour cette divine liqueur,
A son exemple, tout grand coeur
Sent une soif ardente.
Il faut, dit-il, boire ou mourir,
Hors ce vin, rien ne peut guérir

[67] L'arrêt d'expulsion est exécuté le 24 mai, soit deux jours après cette lettre. En août-septembre les biens du collège seront saisis et vendus aux enchères.

L'ardeur qui me tourmente.
Viens, Amour, sois mon échanson,
Verse sans cesse, à plein flacon.
Bon, bon, bon, que ce vin est bon!
Ah! sa douceur m'enchante!

Le monde, aveugle pour le bien
A ce discours ne connoit rien,
Il lui semble un mystère:
Mais quoi qu'il dise de ce vin,
Je lui trouve un goût tout divin,
Je ne saurois le taire.
Dût-on me croire sans raison,
Je veux chanter à ma façon:
Bon, bon, bon, que ce vin est bon!
On ne peut trop en boire!

Par sa force, il nous rend vainqueurs
De ce qui peut souiller nos coeurs,
Les fixer à la terre.
Jamais un coeur n'est épuré
Que quand en étant enyvré,
A Dieu seul il veut plaire.
Il se rit du Qu'en dira-t-on?
Et répète à tous sa leçon:
Bon, bon, bon, que ce vin est bon!
Quand pourrons-nous en boire?

Que le monde par ses attraits,
Par ses caresses, ses bienfaits,
Attaque son courage.
Que l'enfer des bûchers ardents
Allumant les feux menaçants
Fasse éclater sa rage.
Ces efforts sont hors de saison,
Il chante encore d'un plus haut ton:
Bon, bon, bon, que ce vin est bon!
Versés-en davantage!

Jésus est son unique amour,
Il ne s'occupe nuit et jour
Que du soin de lui plaire.
Pour s'unir à ce roi des rois
Il veut, étendu sur la croix,
Mourir dans la misère.
Il n'a point d'autre ambition
Que d'entonner cette chanson:
Bon, bon, bon, que ce vin est bon!
Jésus m'en a fait boire!

Qui désire savoir aimer,
Et veut tout de bon s'enflammer
D'un amour véritable,
Doit aller aux pieds du Sauveur
Lui demander avec ferveur
De ce jus délectable.
S'il vient lui-même en présenter,
Il le faut boire et puis chanter:
Bon, bon, bon, que ce vin est bon!
Rien n'est plus agréable!

Je n'ai que faire de me recommander de nouveau à vos prières. J'ai fait exactement ce dont nous sommes convenus. Suivés-en tout la Providence. Faites ce qu'elle demande de vous, sans que rien (ne) vous retienne mais il ne faut rien brusquer. Il ne faut, surtout à l'extérieur, rien d'extraordinaire, à moins que Dieu ne l'exige et il ne le fait jamais qu'il ne donne quelque signe particulier de sa volonté. Recommandés-moi aux prières de vos amis que je compte déjà parmi les miens, car tout entre nous doit être commun.

P.J.D.C.J.

19. Compiègne, 6 juin 1762.
Au P. Fleury, chez Mr de la Biffe, Rouen.
Or autogr.: Paris, ASFCM 2AI,20.

Il annonce son départ pour Lille et dit son regret de s'éloigner de son ami même s'il est prêt a faire ce sacrifice.

Mon très cher Ami,
P.X.

La volonté du Seigneur s'est déclarée d'elle-même sans aucun mouvement de ma part. J'ai reçu samedi matin, c('est)-à-d(ire) hier, une disposition pour Lille[68], mais on me marque que j'iroi plus loin. Que je souhaiterois que vous en eussiés reçu une semblable! Si vous ne l'avés pas encore, demandés-la, supposé que vous pensiés que le Seigneur le veuille, je crois que vous l'obtiendrés. On dit que l'Impératrice[69] nous ouvre ses états. C'est sans doute là qu'on nous envoye. Mais il n'y a pas de tems à perdre. La cour qui nous donne apparemment permission de sortir de France, pourra changer d'avis.

---

[68] Lille appartient à la province de Gallo-Belgique. Situées en territoire français mais ne relevant pas de la juridiction du Parlement de Paris, les cours souveraines de Flandre et d'Artois ont refusé d'adhérer aux décisions du Parlement de Paris. De plus, les états des trois chatellenies de Lille, Douai et Orchies ont envoyé au Roi un mémoire pour lui demander de conserver les maisons et collèges des Jésuites. Plusieurs transactions ont lieu qui permettent au collège de Lille de se maintenir jusqu'en 1764 (Cf. P. DELATTRE, Art. *Lille* dans P. DELATTRE, *Les établissements* II 1293-94).

[69] Il s'agit de l'Impératrice Marie-Thérèse d'Autriche qui, par sens politique, pour se démarquer des Bourbons, accepte dans un premier temps, que les Jésuites chassés de France s'installent dans les pays de l'Empire. Les états dont parle Pierre-Joseph de Clorivière sont sans doute les Pays-Bas qui, depuis le Traité d'Utrecht en 1713, sont possessions autrichiennes – alors que l'Artois et la Flandre sont demeurés français.

Il m'étoit venu plusieurs pensées à votre sujet, d'abord de vous aller trouver droit à Rouen, ensuite de passer par Paris, d'y voir le P. Provincial et d'y solliciter pour vous des lettres patentes telles que les miennes et de vous les porter après, moi-même, en troisième lieu, de lui faire ces sollicitations par lettres sans y aller en même tems que je lui écrirois pour le remercier. Je n'ai pas eu un moment pour y bien penser devant le Seig(neu)r. Je compte donc me rendre droit où marque ma disposition n'ayant rien capable de me déterminer, ignorant même, ou du moins ne sachant pas positivement, si je vous trouverois à Rouen faute d'avoir reçu de vos lettres. Cependant j'ai encore ce soir pour y penser et je ne prendroi ma dernière détermination que demain matin. A tout hazard, faites-moi savoir de vos nouvelles le plutôt[70] que vous pourrés. Vous pourrés, je crois, adresser votre lettre à Lille, au Collège. Mais quel expédient prendrés-vous pour qu'elle me soit rendue et qu'on ne la renvoie pas au [cas où] je n'y fusse pas encore arrivé? En voici un qui me semble bon, c'est d'écrire sur [le] revers de l'adresse: *s'il n'y est pas, il doit y arriver bientôt*. Voyés, s'il n'y a pas d'inconvénient à cela et si ça ne découvre pas une chose qu'il est bon de tenir secrette. Peut-être vaut-il mieux ne rien mettre et courir quelque risque. Le plus grand est que vous tardiés trop à m'écrire, car je ne crois pas y faire un long séjour. Si je ne vous vois pas dans 4 jours, soyés sûr que je n'iroi pas à Rouen. Mais j'espère que la Providence dont la conduite est si pleine de bonté nous rejoindra. Prions avec ferveur et persévérance. C'est le moyen de tout obtenir. Ne suivés le conseil que je vous ai donné qu'autant que vous croirés qu'il est conforme à la volonté du Seigneur. Si vous restés, vous aurés bien à souffrir, ce motif aura peut-être bien de la force pour vous arrêter. D'un autre côté, on est faible et il est quelquefois à propos d'éviter le danger et de se réserver pour de meilleurs tems. De plus, vous serés assuré d'être toujours et de vivre comme vous le voulés. Que j'aurois encore de choses à vous dire. Dans l'appréhension où je suis de vous perdre en m'éloignant de vous, je sens combien mon amitié est vive mais j'en fais, s'il le faut, le sacrifice au Seig(neu)r, comme celui de tous mes parens, amis, connoissances, etc. Je vous embrasse de tout mon coeur. Toujours union très intime en N. S. et pour sa gloire.

Totus in X^{to} tuus.
P. J. de Clo. Jes.

20. Lille, 26 juin 1762.
Au P. Fleury, séminaire des Trente Trois, Paris.
Or. autogr.: Paris, ASFCM 2AI,21.

La situation se complique: il ne peut rester à Lille. Il fait part de ses démarches auprès de ses Supérieurs – en particulier auprès du P. Delacroix – pour les supplier de rester dans la Compagnie, manifestant ainsi son attachement à sa vocation et son abandon total entre les mains du Seigneur.

Mon cher Ami,
P.X.

Les circonstances ne sont plus les mêmes, peut-être vous reverroi-je encore? Mais avant de vous en parler, il est bon que je vous dise que j'ai été très lontems à attendre de vos nouvelles. Votre lettre, enfin, m'est parvenue hier au soir lorsque je n'espérois plus en recevoir. Il faut qu'elle ait fait un grand circuit, elle portoit sur l'adresse la

---

[70] «Plutôt», mot agglutiné: «plus tôt».

marque de Namur; ce qui, avant de l'ouvrir, me fit penser que vous étiés venu dans cette province et que vous aviés été trouvé le P. Provincial qui faisoit sa visite de ce côté. J'ai vu avec quelque satisfaction qu'il n'en étoit rien. Car je n'ai plus qu'une faible espérance de rester ici. Hier au matin, le R. P. Recteur de ce collège m'a dit qu'il avoit ordre du R. P. Provincial de Flandre[71] de me renvoyer dans ma Province. Après avoir recommandé cette affaire à N. S., j'ai cru devoir lui faire par moi-même les plus vives instances pour qu'il m'accorde la grâce de demeurer. Je lui ai écrit pour cela une lettre pleine des motifs les plus capables de l'intéresser pour moi. Le P. Recteur[72] qui paroît avoir conçu quelque affection pour moi, doit appuyer mes prières des siennes. Cependant en attendant la réponse du P. Prov(incial) qu'il doute fort m'être favorable, il m'a dit de me rendre à Douay[73] où je demeureroi au collège et où je pourroi voir quelques parens que j'ai et qui sont fort de sa connoissance. Voilà où j'en suis maintenant. Avant de partir, je dois faire la rénovation des voeux, qui se fera ici le jour de s(ain)t Pierre, jour de ma naissance et de ma fête[74]. C'est aussi celle du P. Recteur. J'ai fait pour la célébrer quelques pièces de vers latines et françaises qui lui feront, à ce que je crois, plaisir. Nous sommes maintenant au 1er jour de notre récollection, c'est un samedi et j'ai offert ma communion pour vous. Je n'ai pourtant pas ici le même bonheur que j'avois à Compiègne. J'ai cru devoir en faire le sacrifice, vu la circonstance où j'étois. J'en ai eu aussi quelques autres, qui d'abord m'ont un peu humilié, mais qui ont été après pour moi la source d'une grande satisfaction. J'en avois eu quelque pressentiment avant de quitter Compiègne et la veille de mon départ, j'avois fait ce couplet sur le mépris:

Heureux sort
Que procure un saint effort
A celui qui mort
A tout ce qu'on aime,
Dans l'oubli
Désire être enseveli
Et de se voir même
Avili!
Son bonheur commence sur la terre,
Il n'est rien ici-bas qui l'altère.
Sublimes esprits,
Soyés-en épris,
Et de tout mépris
Connoissés le prix.
L'homme Dieu le choisit en partage,
C'est des saints le plus riche héritage.
D'avoir part à ce noble avantage
Cher ami, je suis tout surpris.

---

[71] Probablement lapsus de la part de Pierre-Joseph de Clorivière: il s'agit sans doute du provincial de la province de Gallo-Belgique dont Lille fait partie. La province de Flandre-Belgique est une autre province.

[72] Le recteur de Lille est, depuis octobre 1759, Pierre van Thiennen. Cf. P. DELATTRE, Art. *Lille* dans P. DELATTRE, *Les établissements* II 1293-94.

[73] H. BEYLARD, Art. *Douai* dans P. DELATTRE, *Les établissements* II 251-62.

[74] P. de Clorivière est né le 29 juin 1735.

Vous voulés que je vous dise mon sentiment sur votre lettre. Le voici. Je trouve qu'elle est pleine d'affection pour moi mais je crois aussi que cette affection est selon Dieu, et toujours bien réglée. Si notre séparation vous cause quelque douleur, cette douleur est douce, paisible et toujours subordonnée à la volonté divine et, par conséquent, n'a rien de blâmable. Je l'ai ressenti[e] comme vous quoique peut-être moins vivement que vous. Vos désirs des souffrances et votre abandon à la conduite toute aimable de la Providence me plaisent beaucoup. Il me semble que le Seigneur me fait la grâce d'être aussi dans les mêmes sentimens, beaucoup d'humilité, beaucoup d'oraison et de confiance pour y persévérer. Je me regarde maintenant comme une boule que le Seigneur aime à voir rouler de côté et d'autre, et le bon plaisir du Seigneur fait ma satisfaction, et le mouvement même est mon repos.

Je ne dois pas manquer de vous dire que j'ai écrit au R. P. Delacroix, l'état où je suis, afin qu'il me donne ses ordres. Mais je l'ai conjuré instamment de ne pas penser à me renvoyer de la Compagnie; que tous les risques qu'on peut courir en restant, je les prévois, que j'en prévois même de plus grands, et que j'envisage et que j'embrasse tout avec joie. Je finis ma lettre par ces mots «*Je vous développe mon coeur* comme à mon Père: c'est vous dont le Seigneur s'est servi pour m'inspirer ces senti[ments] et cette affection tendre et filiale pour la Comp(agn)ie. Ne m'arrachés pas, je vous en p[rie], d'entre les bras de la meilleure de toutes les mères. Elle m'a souffert jusqu'à présent malgré toutes mes misères. Je ne crois pas qu'elle prît plaisir à voir qu'on me séparât d'elle dans le tems de son affliction».

Si ma lettre ne tarde pas trop, écrivés-moi au Collège à Douay où je me rendroi le 30 de ce mois et où je resteroi jusqu'à ce que je reçoive réponse du P. Provincial de cette Prov(ince). Si elle ne m'est pas favorable et que le P. Delacroix ne me donne pas d'autres ordres, j'iroi comme je lui marque ou à Arras, ou à Compiègne. Adieu, mon cher ami. Vous n'êtes éloigné que de corps seulement, vous êtes bien près de mon esprit et de mon coeur.

Totus in X^{to} tuus.

21. s.l.; s.d. [juillet 1762][75].
Au P. Fleury, séminaire des Trente Trois, Paris.
Or. autogr.: Paris, ASFCM 2AI,22.

Il annonce son départ pour Liège et son rattachement à la Province d'Angleterre. Il se prépare à assumer les temps difficiles qui viennent.

Mon cher Ami,
P. X^{ti}.

Votre lettre m'a appris bien des choses que j'ignorois et m'a fait un vrai plaisir. Dans le même moment, j'en ai aussi reçu une du P. Delacroix. Il m'y marque que je n'ai qu'à partir au plutôt pour Liège[76], parce que ma destination n'est pas pour la Prov(ince) Gallo-Belgique, mais pour celle d'Angleterre où le Père Crooskchanks[77] a

[75] Dans la lettre n. 22, en date du 25 juillet 1762, il confirme son arrivée à Liège. Or dans la présente lettre, il annonce son départ pour le «5 de ce mois». Il écrit, vraisemblablement, de Douai.

[76] Liège fait partie de la province anglaise.

[77] Alexandre Crooskchanks (1709-1762). Ancien recteur du collège écossais de Douai, il est, depuis de nombreuses années, procurateur des missions d'Angleterre et d'Ecosse, à la maison professe de Paris (*Franc. 28c d3*).

obtenu que je fusse reçu, sans que j'aye pour cela dit un seul mot. Si le P. Prov(incial) m'a soupçonné quelque tems d'avoir concerté ce changement de Province, ce que vous lui avés dit et ce que je lui ai marqué moi-même dans deux lettres l'a certainement tout à fait détrompé[78]. Aussi me dit-il que, s'il n'étoit pas entré dans un plus grand détail en me faisant savoir son consentement, [c'est] qu'il m'avoit cru instruit de tout. Je m'en tiendroi à ceci et sans faire aucune attention aux réflexions des personnes respectables dont vous me parlés, je pars lundi 5 de ce mois pour Liège, bien convaincu que c'est Dieu qui m'y envoye. Quelques jours après que j'y seroi arrivé, je vous donneroi de mes nouvelles. Si, cependant, vous changiés d'habitation[79], ce que je ne souhaite pas, vous me le manderiés. Je vous désire la grâce que vous comptés recevoir dans un an. Pour moi, j'ai lieu de croire qu'on me mettra d'abord en théologie. On fera ce qu'on voudra, je ne m'en inquiète plus.

Je suis bien charmé de la concession qui nous a été faite par N(otre) P(ère)[80] et je le suis particulièrement à cause de vous mais je ne crois pas qu'on soit, par-là, à l'abri de la persécution. Je souhaite me tromper mais je crois que l'on verra des choses bien violentes[81]. Je vous le répète, j'auroi quelque regret de vous voir aux prises avec l'ennemi et d'être oisif spectateur du combat; mais que la volonté du Seigneur soit accomplie, on ne peut faire de bien qu'autant qu'on s'y soumet et qu'on s'y conforme. J'ai reçu, et ici et à Lille, bien des agrémens de la part des Pères de cette Province. Soyons un dans N.S. Dites au P. Brotier que j'ai remis au P. Dervillé les 2 liv(vres) hébreux qu'il m'avoit prêtés.

Totus in X^to^ tuus.

22. Liège, 26 juillet 1762.
Au P. Fleury, chez Mr de la Biffe, Rouen.
Or. autogr.: Paris, ASFCM 2AI,23.

Il accepte de donner quelques conseils à son ami à propos des lectures et de l'oraison. Il lui recommande d'avoir soin de sa santé et lui décrit la maison où il se trouve, Il termine sa lettre par un cantique sur saint Joseph.

Mon cher Ami, en N. S., je ne sai(s) par où commencer mais il me semble que votre lettre me fournit une ample matière de réponse. Elle me touche mais dites-moi pourquoi, attendés-vous de moi, sinon des conseils, du moins quelque chose qui puisse vous encourager et vous fortifier de plus en plus, sans vous mettre en peine de me rendre un pareil service. Mais j'ai tort de vous faire cette espèce de reproche. Vos lettres, sans paraître vouloir m'instruire, sont une véritable leçon pour moi et réveillent mon peu de ferveur. Je ne puis voir le désir actif que vous avés pour la perfection, sans m'en sentir pareillement touché. Qu'il soit constant ce désir qui n'est autre que cette soif de la justice qui rend heureux ceux qui en sont véritablement pressés, et le Sei-

---

[78] La situation est tellement complexe et confuse que les communications sont rendues difficiles.
[79] Fleury est à nouveau à Paris.
[80] Le Père Général, dans une lettre du 19 mai 1762, transmise aux Provinciaux de France, accordait un certain nombre de permissions compte tenu de la situation où se trouvaient les Jésuites: les profès et ceux qui avaient fait des voeux simples pouvaient revêtir l'habit de prêtres séculiers et se retirer dans des maisons particulières, ils pouvaient accepter des bénéfices et en toucher les revenus, recevoir des honoraires de messes.
[81] Pierre-Joseph de Clorivière a raison puisque le 6 août 1762 le Parlement prononce un arrêt définitif qui supprime la Compagnie en France,.

gneur le remplira très certainement. Crions comme de petits enfans, au Père des miséricordes et il ne tardera pas à faire couler sur nous ces eaux vives, seules capables d'étancher notre soif. Continués à lire le P. Surin et Mr Boudon[82]. Qu'ils sont propres à produire en nous le recueillement et à faire des hommes d'oraison qui [sont] sans cesse intérieurement occupés de Dieu et remplis du plus vif et du plus tendre amour pour N. S. n'ayant qu'indifférence et mépris pour tout le reste. Laissés croître en vous l'heureux germe de ce mépris et n'oubliés rien pour le fortifier, mais prenés bien garde qu'il ne s'y joigne une certaine tristesse qui, par une suite naturelle, vous jetteroit dans l'abattement et vous seroit fort préjudiciable par le dégoût qu'elle vous inspireroit de votre situation présente. Non, je ne puis vous plaindre et même, à peine vous souhaiter autrement. Nous ne saurions trop remercier le Seigneur qui nous a fait naître dans un tems où les occasions d'exercer les grandes vertus ne sont pas rares. Les petites deviennent très grandes lorsqu'elles sont faites avec un grand amour. Prenons garde que notre manque d'amour ne rapetisse des sacrifices grands par eux-mêmes ... A moins d'une connoissance *marquée au bon coin* de la volonté de Dieu, je ne voudrois pas que vous pensassiés même à quitter la France[83]. J'y serois encore si la Providence ne m'en avoit tiré elle-même comme par la main. Restés-y et, en attendant l'heure du Seigneur, fortifiés-vous, ne négligés pas la science, mais que l'oraison soit en même tems votre nourriture.

Je crains que vous n'ayés pas assés de soin de votre santé. Que la volonté de Dieu qui nous est pleinement indiquée par nos r(ègles) vous apprenne à en avoir et mette à votre ferveur un frein dont elle a peut-être besoin. Que le même motif vous rende aimable à tout le monde. Ne faites rien pour plaire au monde et cependant, autant que cela se peut, faites ce qui lui plaît pour plaire à Dieu. Si l'oraison prend trop sur votre santé, faites-en moins ou faites-la d'une manière plus commode. Si les remèdes qu'il faudra prendre ne s'accordent pas avec la C(ommunion) S(acramentelle) vous ferés, je crois, un grand acte de vertu en souffrant patiemment de vous en voir privé, d'autant plus que je suppose que dans la circonstance vos parens exigeront cela de vous. Mr de Fénelon[84] donnant ce conseil à une personne, lui dit que c'est ce qu'avoit fait s(ain)t Fr(ançois) de Sales. Pour moi, après avoir, de nouveau pendant 3 semaines, participé au banquet délicieux, je m'en vois encore privé. Le bon plaisir du Seigneur me console. Je tâche de me dédommager par de fréquentes communions spirituelles et toutes fois je ne ressens plus la même facilité à me recueillir.

Vous m'ouvrés votre coeur, il faut que je vous ouvre le mien. Actuellement je sens un grand désir de mener une vie toute intérieure, d'être entre les mains de Dieu comme un instrument entre les mains de l'ouvrier mais souvent je me retire de cette douce dépendance où je dois être, et je me livre trop à des choses inutiles. Malgré les preuves toutes récentes que j'ai, du soin spécial que la divine Prov(idence) prend de moi, je me laisse aller à de vaines craintes qui sont capables de m'empêcher de rien faire de bien. Que ne pourrois-je pas encore vous dire? Je suis souvent dissipé, souvent j'agis par un vain désir de m'attirer l'estime et mille autres choses semblables, mais en voilà assés pour exciter votre pitié.

---

[82] H.-M. Boudon est l'auteur d'une biographie de Surin: *L'homme de Dieu en la personne du R. Père Jean-Joseph Seürin* (Paris 1689).

[83] Fleury a dû, à nouveau, quitter Paris pour Rouen. On perçoit bien, à travers ces allées et venues, à quelles difficultés sont confrontés les Jésuites.

[84] François de Salignac de la Mothe-Fénelon (1615-1715), archevêque de Cambrai, l'un des plus grands directeurs spirituels de son temps. Cf. L. Cognet, Art. *Fénelon, DS* V 151-70.

Il faut que vous sachiés dans quelle situation je me trouve à l'extérieur. Etant de la prov(ince) angl(aise) je suis au collège anglais à Liège, pour y faire ma théologie[85]. Je m'appelle *Pigot*[86], ainsi mon adresse est au P. Pigot aux Anglais à Liège, Je m'y trouve très bien. La maison est très édifiante. Je ne sais qu'un noviciat qui puisse la surpasser. Je parle déjà et j'entends l'anglais. Je crois que c'est une grâce de n(otre) b(onne) Mère que je le puisse faire si tôt[87]. Je [ne m'y] attendois pas, mais je le lui ai demandé. On a bien de la bonté pour moi. [J'espère être] prêtre dans deux ans. On l'est ici dès qu'on a l'âge et 3 ans de théologie. [Voici un] cantique de s(ain)t Joseph. Je crois qu'il est bon que vous chantiés en de certains tem[s].

Doux accords
Que vos sons tendres et forts
Des plus vifs transports
Que ressent mon âme,
Aux beaux coeurs
Faisant sentir les douceurs
Montrent de ma flamme
Les ardeurs.
De Joseph, je vais chanter la gloire
Avec moi, célébrant sa mémoire
Pleins d'espoir en lui
Que tous à l'envi
De son nom chéri
Implorent l'appui
Seuls témoins de ces profonds mystères
Peu connus des mortels téméraires,
C'est à vous, s(aint)s Anges tutélaires
A les dévoiler aujourd'hui.

Tel qu'un lis
Que des arbrisseaux chéris
Dans des champs fleuris
Gardent des orages,
Au printems
Croît et s'orne à tous moments
Malgré les nuages
Et les vents;
Tel Seigneur, à l'ombre de tes ailes,
Enrichi de cent grâces nouvelles,
Joseph à son tour
Par un s(ain)t retour
Se rend chaque jour
Plus digne d'amour.
Dans son coeur, qui pour lui seul soupire,
Dieu toujours a fixé son empire.
Jamais rien, du moment qu'il respire,
N'en a profané le séjour.

Dieu puissant
Quel spectacle ravissant
Force en ce moment
Ma langue au silence ...
L'éternel
Qui règne au sein paternel
Est sous la puissance
D'un mortel.
Ô grandeur, ô noble ministère!
A Jésus, Joseph tient lieu de Père.
Nourrit dans ses bras
Le Dieu plein d'appas
Ne refuse pas
Ses soins et ses pas.
Dieu le Père en ses mains le confie
L'Esprit-Saint met sous ses lois Marie,
Et Jésus veut lui devoir la vie
Qui doit nous sauver du trépas.

---

[85] Le collège de Liège était le théologat de la Province anglaise. En raison des nombreuses persécutions dont ont été victimes les Jésuites anglais au cours de leur histoire, leurs maisons de formation (noviciat, scolasticat, théologat, maison de troisième an) étaient toutes sur le continent, dans les Pays-Bas autrichiens. Cf. F. EDWARDS, *The Jesuits in England, From 1580 to the present day* (Turnbridge Wells 1985).

[86] Il anglicise la première partie de son nom (Picot), de même que plus tard il anglicisera la deuxième partie (Clorivière). Cf. 37.

[87] Sans nier que ce soit une grâce il convient de rappeler que Pierre-Joseph de Clorivière a fait ses premières études (1746-1753) au collège des Bénédictins anglais de Douai où il était d'usage de parler cette langue.

Que son coeur
Répond bien à sa grandeur!
Toujours plein d'ardeur ...
Mais, ô téméraire!
Jusqu'aux cieux
Oses-tu porter les yeux
Dans ce sanctuaire
Radieux!
Dieu lui seul en connoit l'excellence;
C'est assés de sentir sa puissance.
De tous tes bienfaits
Que les plus parfaits,
Joseph à jamais
Chantent les effets.
Tu leur sers et de Maître et de Guide.
Après toi, marchant d'un pas rapide,
Même au sein de ce monde perfide,
Ils trouvent la plus douce paix.

Dites à ces Messieurs que je m'estime on ne peut plus heureux de contracter avec eux quelqu'union. Je souhaiterois les connaître tous, surtout ceux qui sont les plus saints. Qui sait si quelque jour, cela ne sera pas fort utile pour la gloire de Dieu? Je souhaiterois pouvoir entretenir avec vous un commerce fréquent de lettres, mais comme les ports sont fort coûteux, je dois avoir égard à la maison où je suis. Ecrivons-nous, mais que ce ne soit pas fréquemment, à moins de quelque chose extraordinaire. Je vous aime bien sincèrement en N. S.

Votre Serviteur.
P[...].

23. Liège, 25 [septembre][88] 1762.
Au P. Fleury, séminaire des Trente Trois, Paris.
Or. autogr.: Paris, ASFCM 2AI,24.

Il reproche à son ami de ne pas lui avoir écrit plus tôt, prend part à une souffrance qui a affecté celui-ci dans la personne d'une de leur connaissance. Il parle aussi d'un ami commun, Thiébault, et des différents Pères chassés de leur pays.

Mon cher Ami en N.S.,

Vous êtes sans doute de retour à Paris. Dans cette supposition que j'ai droit de faire, je vous y addresse ma lettre. La dernière que j'ai reçu[e] de vous est du 15 Juillet. C'est me laisser lontems jeûner. Vous prenés trop strictement ce que je vous ai dit à la fin de ma dernière lettre. Au reste, c'est moi qui mérite des reproches, j'aurois dû vous écrire plutôt[89]. Je n'ignore pas ce que notre bon ami, le P. a fait dans votre prov(ince).

---

[88] Pierre-Joseph de Clorivière n'a pas écrit le mois, mais les fêtes qu'il mentionne permettent de dater la lettre de septembre.
[89] Cf. n. 70.

De plus, ce que les nouvelles publiques m'ont appris d'une personne que je n'ose nommer parce qu'elle vous touche de trop près, a dû vous porter un coup bien sensible. J'avois toujours estimé sa vertu et je suppose que sa conduite n'est pas si blâmable qu'elle le paraît d'abord. Je seroi bien aise de l'apprendre de vous. Peut-être ce fâcheux accident qui auroit été pour tout autre une violente tentation, a-t-elle du moins été et est-elle encore pour vous la cause de bien des souffrances? Mandés-le moi et dites-moi comment vous le prenés. Confiés-vous à la Div(ine) Providence, jettés-vous à corps perdu entre ses bras, elle ne vous laissera pas tomber et bientôt vous reposerés délicieusement dans son sein.

Je pense souvent à vous devant le Seigneur et depuis quelques jours, j'ai quelcun avec qui je puis m'en entretenir. C'est notre cher ami Thiébault[90] que la bonté de N.S. a conduit ici pour ma consolation et mon profit. Admis en sa pro(vince) de Champ(ag)ne, il a été envoyé ici avec quatre autres de cette prov(ince) pour recevoir les ordres. Il y eut hier huit jours qu'il reçut la tonsure et les moindres et je les reçus avec lui[91]. Le lendemain, samedy, il reçut le sous-diaconat, mardi, jour de s(ain)t Matthieu, le diaconat. Demain dimanche, il doit être ordonné prêtre. Il m'a chargé de vous dire bien des choses, il renouvelle avec vous son union. Je le trouve toujours bien saint et bien intérieur. Il vient d'arriver ici deux p(ères) de la prov(ince) de Toulouse qui sont admis en celle-ci. L'un deux est Espagnol et, je crois, de famille distinguée[92]. Il est fils unique d'un grand d'Espagne. Je ne puis dire par quelle conduite de la Div(ine) Providence, il étoit venu en France. Tous deux seront théologiens ainsi que moi.

Ma tante m'a dit dans une lettre qu'elle m'a écrite, qu'elle avoit été charmée de vous voir. Elle m'a engagé à vous prier d'y retourner de tems en tems. Vous me ferés plaisir de le faire, si vous le pouvés. Vous apprendrés d'elle le jour où ma soeur doit prendre l'habit. Je vous prie, si cela est possible, d'assister pour moi à cette cérémonie et d'y prier pour la novice[93]. Ce doit être au commencement d'octobre, à ce que je crois.

Je suis toujours touché du désir de la perfection, mais je m'aperçois que ce désir a été bien oisif jusqu'à présent. J'ai besoin d'aide, c'est pourquoi j'ai recours à vous. C'est dans la pratique de nos r(ègles) que se trouve notre perfection. Toutes y contribuent mais il y en a certaines qui semblent y mener plus directement telle est celle qui recommande la plus grande abnégation de soi-même et une continuelle mortification en toutes choses[94]. Dès mon noviciat, cette règle m'a plu. Par intervalles, je me suis

---

[90] Il y a trois Thiébault dans la Province de Champagne (ARSI *Camp. 21c*): Antoine (1733-a.s.), Dieudonné (1733-1807) et Joseph (1722-a.s.). D'après la correspondance il semble que Thiébault soit un ami de Pierre-Joseph de Clorivière et de Charles Fleury et qu'il soit de leur âge. Dans ce cas on peut éliminer Joseph. Nous savons, par ailleurs, que Dieudonné a quitté la Compagnie en 1761 (cf. SOMMERVOGEL VII 1969-1970). Par conséquent, il s'agit probablement d'Antoine, professeur de rhétorique à Bar-le-Duc en 1761 (*Camp. 21c 1761-1762* 7). Cf. 26.

[91] Il reçoit les ordres mineurs de Mgr Pierre-Louis Jacquet, évêque d'Hippone et suffragant de Liège (cf. Vanves, AFSJ *France, fonds Clorivière, 1,9 Extractum e registro promotionum ad quatuor minores Ordines I.R.D.D. episcoporum suffraganorum diocesis Leodiensis*).

[92] Peut-être s'agit-il de John de Equia, un des signataires du complot de vengeance évangélique et compagnon en théologie du P. de Clorivière?

[93] Elle fit profession en novembre 1763. Elle fut contrainte à l'exil avec sa communauté pendant la période révolutionnaire. Elle revint à Paris, rue des Postes, où elle mourut le 3 janvier 1804. Pierre-Joseph de Clorivière écrit à Mme de Goësbriand le 13 février 1804: «J'ai perdu au commencement de cette année une soeur religieuse, morte en odeur de sainteté» (*Lettres du P. de Clorivière* II [Paris 1948] 738).

[94] Il s'agit de la douzième règle du Sommaire des Constitutions sur laquelle il revient dans les lettres 23 26.

proposé d'y être fidèle, mais bientôt ma faiblesse et ma lâcheté ont fait disparaître cette bonne résolution. J'ai été même jusqu'à me persuader presque que ce seroit une chose trop gênante que d'entreprendre de la pratiquer. Enfin j'en reconnois maintenant plus que jamais la nécessité et les avantages. La lecture du Cath(échisme) Spir(ituel) du P. Surin[95] m'en a convaincu. Pensant donc au moyen de surmonter ma lâcheté sur cet article important, j'ai cru qu'il n'y en avoit point de meilleur que de vous faire part de ma résolution, afin que nous nous servions mutuellement de soutien dans cet exercice de la mor(tification) continuelle. Si vous acceptés ma proposition, dans les lettres que nous écrirons, nous nous rendrons compte de notre fidélité sur ce point. J'ai dessein de proposer la même chose au P. Thiébault. Faisons avec cela, le plus d'oraison que nous pourrons, rien ne pourra mieux nous disposer au sacerdoce, si c'est la volonté du Seigneur de nous y élever. Il demande de moi une grande résignation sur cela comme sur tout le reste. Je vous envoye mon cantique sur la confiance envers la très s(ain)te Vierge. J'y ai ajouté quelques couplets et retranché quelques autres.

Une éclatante lumière
A chassé l'obscurité
Dont l'ombre épaisse et grossière
Me cachoit la vérité:
Ton ineffable puissance
Ton amoureuse clémence
Se dévoilent à mes yeux.
Ô Marie, aimable Reine,
Vers ton thrône radieux
Suivant l'ardeur qui m'entraîne
Je vole au plus haut des Cieux.

Là, dans le sein de la gloire,
Assise auprès de ton Fils,
De ton insigne victoire
Tu goûtes les heureux fruits
Non, tous les esprits ensemble,
N'offrent rien qui te ressemble,
Ton éclat les éblouit.
La beauté qui les décore
Devant toi s'évanouit,
Comme à l'aspect de l'aurore
Les feux brillans de la nuit.

La splendeur qui t'environne,
Aux plus nobles séraphins,
De la gloire de ton thrône
Cache les rayons divins.
Tes vertus en sont la base,
Le feu sacré qui t'embrase
En fait le riche ornement.
Ton sceptre est la bonté même,
Le soleil, ton vêtement,
Jésus est ton diadème,
Ta force, le Tout-Puissant.

Ah! venés race mortelle,
Vous jetter entre ses mains,
Que peuvent faire contre elle
Vos ennemis inhumains?
A son nom seul allarmés
Leur rage voit en fumée
Se dissiper ses complots.
Plus tremblante que n'est l'onde
Quand le vent enfle les flots,
Aussitôt la troupe immonde
Rentre dans ses noirs cachots.

Celui qui du sein du Père
Sort de toute éternité,
En qui tout le ciel révère
La même divinité.
Le fils qui daigna la prendre
Pour Mère, d'un nom si tendre
Lui laisse encore tous les droits.
Que sa prière est pressante!
Ses volontés sont des lois,
Et sa voix toute puissante
Désarme le roi des rois.

---

[95] J.-J. SURIN, *Catéchisme spirituel* (Paris 1654). Cf. 15 18 22 23.

Ô pécheur, qui sur tes chaines,
Verse d'inutiles pleurs,
Las du fardeau que tu traines
Veux-tu finir tes douleurs?
Ranime ton espérance
A Marie en assurance
Hâte-toi d'avoir recours:
Déjà ses regards propices
T'offrent un puissant secours,
Tes jours vont sous ses auspices
Avoir un plus heureux cours.

Si de sa majesté sainte
Tu redoutes la splendeur
Son coeur doit calmer ta crainte,
Il est pour toi plein d'ardeur.
Du sein turbulent des ondes
Les grottes les plus profondes,
Malgré leur immensité,
Ne sont que des ombres vaines
De la vaste charité,
Qui fait couler dans ses veines
Un feu toujours agité.

Peut-elle dans la détresse
Voir d'infortunés enfans
Pour qui jadis sa tendresse
Livra son fils aux tourmens?
A cette image sanglante
Toute la terre tremblante
Sembloit sensible à son sort;
Mais son âme magnanime,
Par un généreux effort
Immoloit cette victime
L'offrant pour nous à la mort.

Fût-il jamais misérable,
Qui repentant et confus,
De sa bonté secourable
Reçut un triste refus?
Il tremble au seul nom de juge,
Mais Marie est son refuge;
Ce nom n'a que des appas.
Heureux qui l'invoque et l'aime!
Non, il ne périra pas;
Quand il verroit l'enfer même
Prêt à s'ouvrir sous ses pas.

Ce cant(ique) est sur l'air de celui du jugement qui commence par *«Quel spectacle se découvre»* ou sur celui-ci: *«Prens, ma Philis, prens ton verre»*.

Plusieurs de notre pr(ovince) ont été en Pologne à ce qu'on m'a dit. Cette nouvelle m'a fait plaisir. Je voudrois en avoir confirmation et si vous savés les noms de quelques uns vous me ferés plaisir de m'en faire part. Adieu, mon cher ami. Brûlons du feu le plus vif et le plus pur pour N.S. et sa s(ain)te Mère. Puissions-nous [en être à j]amais consumés et mourir enfin dans les flammes du bel amour.

Votre très humble et très obéissant [serviteur].
Pigott J.

[*Post-scriptum:*]
Le P. Thiébault est prêtre.

24. Liège, 20 novembre 1762.
Au P. Fleury, chez Mr Deschamps, Rouen.
Or. autogr.: Paris, ASFCM 2AI,25.

Il répond à une lettre et envoie un long poème sur le coeur de Marie. Il encourage son ami à l'oraison et lui rend compte de sa pratique de la mortification.

Mon cher Ami en N. S.,
P.X.

Votre lettre m'est parvenue bien tard. Je ne l'ai reçue que le 16. Je suppose que cela peut venir de l'adresse où vous me donniés le nom d'un soi-disant. Ecrivés-moi comme avant sous le nom de Mr Pigot au collège anglais à Liège. La commission dont

vous m'avés chargé m'a été très agréable. Comme c'étoit une chose nouvelle pour moi, elle m'a coûté: je m'y suis appliqué de mon mieux pour l'honneur de notre Sainte Mère. Je vous envoye la prose que j'ai faite. Elle est un peu longue. Faites-y les changemens et les retranchemens que vous jugerés à propos. Je vous l'abandonne. Dieu veuille qu'après tout elle vaille quelque chose. Mais quelle qu'elle soit, je veux être payé de ma peine. Il me faut quelque union de prières. Dites-le au R. P. Chartreux que j'assure de mes respects.

In cor Mariae sacratissimum

Sacratae Virginis
Cor amantissimum
Sit nostris carminis
Thema gratissimum
Hic dies admonet.

Angeli canite
Amoris solium
Homines plaudite
Cor Matris Filium
Minantem retinet.

Draconis sibilans
Quid intendit furor?
Aeternum vigilans
Occupavit amor
Hoc habitaculum

Elegit Mariam
In sponsam Spiritus
Vulneravit eam
Amoris coelitus
Vibrando jaculum.

Haec suo decore
Sponsi cor allicit;
Quolibet tempore
Hanc unus afficit
Sponso dandus honor

Hinc in nos effluit
Mariae charitas;
Id sponsam docuit
Suprema veritas
Omnipotens Amor

Ô pulchritudine
Cor vincens sidera
Coeli de culmine
Cogis in viscera
Verbum descendere.

Cor Jesu nunc tuo
Virgo, conjungitur:
Jamjam non sunt duo,
Unum cor oritur
Ex isto foedere.

Fons omnis luminis
Et sapientiae
Cor sacrum Virginis
Immensa[e] gratiae
Fluvis recreat.

Sed, ô Spes hominum,
Virgo puerpera
Pectus innoxium
Et sacra viscera
Quis dolor urgeat?

Amor jam saucium
Cor adhuc vulnerat.
Heu! Sacrificium
Mortibus imperat
Mille crudelius.

Quid non potest amor
Validior nece?
Te nimius dolor
Non trahit a cruce
Qua pendet Filius.

Affixum arbori
Conspicis genitum;
Illum vides mori
Halantem Spiritum
Ipsa tu recipis.

Mater, pro liberis
Haec offers omnia;
Dolore miseris
Redimens gaudia
Haec sponte suscipis.

Tandem laetitiae
Cor tuum reseris;
Cordis delitiae
Natus ab inferis
Resurgens advolat.

Quibus tunc affluit
Cor tuum gaudiis!
Filius induit
Gloriam, propriis
Radiis rutilat.

Triumphata nece
Ascendit sidera;
Tua victus prece
Promissa munera
Mittit fidelibus.

Vixisti: nunc honor
Debitus redditur;
Cor consumpsit amor;
In coelum vehitur
Filii manibus.

Ô dulcis Mariae
Cor vere regium
Coelestis patriae
Decus egregium,
Sis tuorum memor.

Nos tuis respice
Refovens ignibus;
Cor potens, effice
Nostris in cordibus
Ut ardescat amor.
Amen

J'entrevois maintenant une autre manière de traiter ce sujet, peut-être meilleure, du moins plus courte, mais comme je crains que ma lettre ne vous trouve pas à Rouen, si je diffère à vous l'envoyer et que, d'ailleurs, je ne laisse pas d'être occupé par l'étude de la théologie, je me contente de ce que j'ai fait. Je vous envoye en même tems un cantique sur l'Amour de Dieu que j'ai fait il y a quelques jours. Le voici:

Cantique sur l'Amour de Dieu.

L'Amour marche plein d'assurance,
Il n'est point gêné par la loi,
Son plaisir est dans la souffrance,
Il vit d'espérance et de foi.

L'Amour se méprise lui-même,
Il n'est point jaloux, soucieux,
Il ne songe qu'à ce qu'il aime
Et ce qu'il aime est dans les Cieux.

Rien à l'Amour n'est difficile,
Il vole tout chargé de croix,
Il rend la nature docile
Et la fait plier sous ses lois.

L'Amour est bouillant de courage,
Il soupire après les combats,
Il tient ferme contre l'orage
Et brave l'horreur du trépas.

L'Amour est grand et magnanime,
Il est tout à son Bien-Aimé,
Il s'immole, et comme victime,
Il veut être tout consumé.

L'Amour veut servir sans salaire,
Il sait changer le mal en bien,
La nuit est un jour qui l'éclaire;
Son thrésor est de n'avoir rien.

L'Amour est un habile Maître,
Il instruit l'humble en un moment
Ce qu'il lui fait alors connaître
Surpasse tout entendement.

Sans Amour l'âme est languissante
Elle est captive et dans les fers
Avec l'Amour elle est puissante
Et maîtresse de l'univers.

Le coeur rempli de bagatelles
Sur terre rampe nuit et jour
Si l'Amour lui prête ses ailes
Il vole au céleste séjour.

L'Amour d'un trait lance dans l'âme
Un rayon vif et lumineux
Le coeur bientôt n'est qu'une flamme
Et l'esprit a part à ses feux.

L'Amour nous fait prier sans cesse
Lui seul sait l'art de l'oraison:
Il imprime à tout sa noblesse,
Elève et soutient la raison.

L'Amour dans une paix profonde
S'unit à la divinité;
L'Amour est heureux dans ce monde,
Plus heureux dans l'éternité.

Allons, cher ami, n'omettons rien de ce qui peut allumer et entretenir en nous le feu de l'amour. L'oraison, la mortification y contribuent plus que tout le reste. Embrassons-les avec courage et persévérons-y avec constance. L'impuissance où vous vous trouvés par rapport aux fonctions de l'imagination, ne m'étonne pas, et ne me fait point de peine. Admirés le Seigneur qui choisit si bien son tems pour vous l'envoyer. Ne faites point d'effort pour vous en tirer, le tems viendra que vous recouvrerés avec avantage votre première facilité. En attendant mettés votre état à profit. Vous en êtes plus propre à l'oraison, fréquentés cet exercice. Entrés dans cet aimable repos que le Divin Esprit vous a fait connaître. N'en redoutés point les ténèbres, vous les trouverés avec le tems plus lumineuses que le jour, mais il faut de la patience et de la fidélité.

Je ne sai[s] trop que vous dire par rapport à notre chère règle. Je suis toujours bien lâche. Notre résolution n'a pas laissé cependant de me servir[96]. J'ai veillé plus que je n'aurois fait. J'ai conçu qu'on pouvoit avec l'aide de N. S. se mortifier continuellement, j'ai même passé quelquefois jusqu'à la pratique conformément en ma faiblesse. Ne laissons pas perdre les fruits de la saison, faute de les recueillir. L'hyver n'est pas le tems de l'année le moins fécond en fruits de mortification. Faisons-en bonne récolte, il ne tient qu'à nous. Je n'ai pas le tems de vous entretenir davantage.

Je finis en vous chargeant d'une commission. Nous a[vons ici un] frère[97] dont le frère s'est fait Cordelier à Rouen, il y a trente ans. Il [n'en a pas] entendu parler depuis[98]. Informés-vous-en. Il s'appelle le P. *Michel Vranken* et il est de Liège. Il n'est [pas] fort nécessaire d'affranchir vos lettres pour peu que cela vous gêne. Οἶκος ἡμῶν ἐστί πλούσιος. Adieu, priés pour moi.

Totus in X^to^ tuus.
P. Pigot J.

[*Post-scriptum:*]

L'Amour se méprise lui-même[99]
Il n'est point jaloux, soucieux
Il ne songe qu'à ce qu'il aime
Et ce qu'il aime est dans les cieux.

---

[96] Cf. 23 25.

[97] John Vranken (1718-?1765), ARSI *Anglia 12* 331 345. Cf. G. Holt, *The English Jesuits 1650-1829: a biographical Dictionary* (Southampton 1984) 255. Cf. 25.

[98] Illisible: si on restitue [n'en a pas], ce qui semble convenir au sens de la phrase, il y a contradiction avec la finale de la lettre 25.

[99] La main qui a noté le deuxième couplet du chant, sur l'originale n'est pas celle de Pierre-Joseph de Clorivière.

25. Liège, 16 janvier 1763.
Au P. Fleury, chez Mr Deschamps, Rouen.
Or. autogr.: Paris, ASFCM 2AI, 26.

Il encourage avec beaucoup de finesse et d'humilité son ami à ne pas se laisser abattre par la période de trouble qu'il traverse.

Oui, mon cher ami, votre état ne me paroît avoir rien de fort inconcevable. Vous ne jouissés plus de la même tranquillité, vous n'avés pas comme avant l'assurance d'être dans la situation où le Seigneur vous veut[100]. Qu'y a-t-il là qui doive vous surprendre? Ne savés[-vous] pas qu'il arrive la même chose dans l'ordre surnaturel que dans l'ordre naturel? La tempête succède au calme et le tems serein est bientôt suivi d'un tems nubileux et obscur. Ce n'est pas lorsque l'âme est dans le trouble et dans l'obscurité qu'elle est en état de juger de ses actions passées. Elle doit jouir de la paix pour recevoir la lumière nécessaire pour cela. Plus elle réfléchit sur elle-même, plus son trouble augmente. Ses réflexions ne servent qu'à nourrir ses peines et ne sont que les efforts inutiles de l'amour-propre qui souffre à regret de se voir privé d'un état dont il s'accommodoit. Tout ce qu'on peut faire alors de mieux est de s'humilier devant Dieu, d'accepter les ténèbres et l'impuissance où l'on est et s'offrir à porter tout le tems qu'il plaira au Seigneur cette croix, soit qu'elle soit pesante ou légère, soit qu'elle soit une punition de nos fautes ou une épreuve de notre vertu. La même raison qui doit nous détourner de réfléchir sur le passé doit également nous empêcher de prendre des résolutions sur l'avenir. L'Esprit de Dieu ne se fait point d'ordinaire entendre dans le tumulte et, s'il s'y fait quelquefois entendre, sa voix apporte avec elle la paix et la sérénité. Ne dites pas que vous la goûteriés cette paix, si vous n'apportiés point de résistance à ses inspirations: je crois pouvoir vous assurer que vous êtes résigné, autant que vous le devés, à la volonté divine, et que cette répugnance et cette peine que vous ressentiriés si quelqu'un vous exhortoit à faire ce que d'autres ont fait, ne viendroit pas de manque de résignation et d'obéissance, mais de ce que vous sentés au-dedans de vous, je ne sai(s) quoi qui vous dit que Dieu ne demande pas de vous ce sacrifice, et que vous craindriés vous écarter du droit chemin si vous en preniés un autre que celui où vous êtes. Je ne veux pour preuve de ce que je dis que le témoignage de votre propre coeur. Qu'il dise simplement la vérité, il conviendra que si Dieu lui manifestoit sa volonté par la bouche d'un Sup(érieur) il s'y soumettroit avec joye, et iroit du bout du monde à l'autre pour l'exécuter.

Pour ce qui est du passé, si mon témoignage peut servir de quelque chose pour vour rassurer, je vous diroi en présence du Seigneur que je crois que vous avés agi avec ferveur, sagesse et générosité. Pour le présent, je ne vois rien qui me fasse de la peine dans votre état. Cette altération de trouble et de tranquillité est une chose ordinaire à ceux qui sont entièrement à Dieu et que Dieu veut conduire par ses voies surnaturelles à la perfection. Les âmes qui n'y tendent pas et se contentent du train commun sont rarement sujettes à ces épreuves. Je souhaite uniquement que vous vous persuadiés, s'il est possible, que vous êtes où vous devés être, ou du moins que vous continuiés toujours à agir comme si vous en étiés intimement persuadé. Je sens que ce doit être une véritable peine pour vous d'être dans une terre étrangère et loin de vos f(rères) quoique dans le sein de votre famille. Vous y voyés et entendés bien des choses qui vous déplaisent et souvent il vous semble que vous travailleriés ailleurs avec plus d'a-

[100] Fleury est à nouveau à Rouen après un bref séjour à Paris.

vantages à votre perfection. Supportés cette peine patiemment, mais pour cette pensée qui, sous le beau dehors du désir d'être plus parfait, n'est qu'illusion toute pure, chassés-la avec soin de votre esprit. Je veux que l'endroit où vous êtes soit par lui-même moins favorable à vos désirs de perfection. Vous n'avés pour cela rien à craindre. Dieu vous y a conduit et vous y retient. Cela vous doit suffire. Il proportionne les secours aux besoins. Soyés ferme dans le combat, regardés toujours en avant, et quelqu'épineux et difficile que vous paraisse le chemin qui conduit au sommet de la perfection, marchés-y constamment à la trace du sang du Sauveur du monde. Proposés-vous en toutes choses le plus parfait, mais sans vous troubler, s'il vous arrive, comme cela ne manquera pas, d'être souvent infidèle à vos résolutions. En évitant la tiédeur et la lâcheté, évités aussi de donner dans l'indiscrétion. Votre santé est faible, ménagés-[la] pour plaire à Dieu. Peut-être veut-il s'en servir un jour pour sa gloire? Il seroit bien bon que vous eussiés sur les lieux quelqu'un à qui obéir. Faisant moins, vous avanceriés et gagneriés davantage. Je ne crois pas qu'il me reste rien à vous dire quant au présent. Pour le futur, si après avoir recouvré la paix de votre âme, il vous semble que le Seigneur vous sollicite à lui faire le sacrifice de votre pays, etc., je serai, peut être, en état de vous donner quelques lumières dont vous pourrés profiter.

En vous donnant ces avis, je vous obéis, mais je confesse sincèrement que ce serait à moi à en recevoir de vous. J'aurois bien des vérités à vous avouer à mon désavantage. Depuis ma lettre j'ai bien des brèches à notre r(ésolution) et j'ai reconnu ma lâcheté dans bien de petites occasions. Demandés pour moi pardon de ces fautes journalières et la grâce de me livrer à moi-même une guerre continuelle et de sortir victorieux du combat.

Ma tante, à ce qu'elle m'a mandé, eût été charmée de vous voir, elle vous eût même invitée si elle eût su votre demeure. Pour moi, j'aurois été bien aise que vous l'eussiés vue. Voici pour vous amuser le couplet d'un cant(ique) que j'ai commencé sur la croix. Je n'ai pas le tems d'en copier davantage.

Sur l'air *réveillés-vous*

Qui de l'amour sent le martyre,
Hors de la croix ne chérit rien;
La croix est ce faisceau de myrrhe
Que l'épouse porte à son sein.

Vous ne me marqués rien dans votre lettre du P. Vranken, Cordelier à Rouen. Son frère ici souhaite fort en savoir des nouvelles, quoiqu'il n'y ait pas tant de tems qu'il l'a vu que je vous l'ai dit.

Totus in X[to] tuus.
Pigot J.

26. Liège, 19 avril 176[3][101].
Sans adresse.
Or. autogr.: Paris, ASFCM 2AI,10.

Il encourage à nouveau son ami qui traverse une période de désolation et lui demande le secours de ses prières. Il donne aussi des nouvelles de Thiébault.

[101] La lettre porte la date «19 avril 1761». Il s'agit probablement d'une erreur de graphie puisque Thiébault exerce déjà son ministère sacerdotal, ce ne peut être qu'après son ordination relatée par la lettre du 25 septembre 1762.

Mon très cher Ami,

Nous avons gardé ensemble un bien long silence. Il est enfin tems de le rompre. Votre situation me paroît un peu trop pénible pour que je sois tout à fait tranquille sur ce qui vous regarde. Une lettre que je reçus hier et dans laquelle on me mandoit le contentement de ceux qui sont passés dans les pays étrangers, me fit penser particulièrement à vous. Je voudrois savoir quel est maintenant votre état et ce que vous comptés faire, si, vu les circonstances, vous voyés quelque jour à vous rendre utile. Le tems approche que vous devés avoir le bonheur d'être élevé au sacerdoce[102]. Ce bonheur me paraît bien grand mais je croirois qu'il pourroit n'être pas sans danger si votre vertu ne me rassuroit. Dieu voit le coeur et s'en contente, quand on ne peut lui offrir autre chose. Qu'il voye toujours dans le vôtre, ce que les hommes ne peuvent remarquer dans votre extérieur. Que soir et matin il entende sortir de votre bouche ces paroles qui vous unissent à lui et qui ne seront jamais, comme je l'espère, effacées du Livre de vie. Si quelqu'un trépigne dans la voye du Seigneur, pleurons sa chute, mais ne l'imitons [pas]. Plus les sacrifices que nous avons à faire sont douloureux et pénibles, plus ils nous doivent sembler doux. Quand nous ne servirions pas un Maître aussi libéral, ne seroit-ce pas un bonheur ineffable de pouvoir témoigner notre amour à un Dieu infiniment digne d'être aimé et servi pour lui-même? Mais sa tendresse divine peut bien nous laisser quelque tems dans la peine et paraître nous avoir oublié. Elle ne peut nous abandonner réellement, si nous demeurons fidèles. Ce délaissement même n'est qu'un artifice de l'amour, qui se plaît à éprouver jusqu'à quel point on l'aime. C'est un creuset dans lequel il achève de purifier l'or pour le mettre ensuite en oeuvre. C'est un moyen par lequel il rend l'âme capable de recevoir de plus grands dons. Persévérons, mon cher ami! Peut-être les jours de salut sont-ils plus proches que nous ne pensons? Le Seigneur a mille voyes inconnues aux hommes pour faire réussir ses desseins, mais quand sa justice prononceroit pour toujours un jugement de rigueur sur notre malheureuse patrie, il se souviendra de ses serviteurs zélés et les récompensera au centuple de l'épreuve à laquelle il aura mise leur patience.

Je vous écris sans trop réfléchir à ce que je dis. Pardonnés-moi si ceci ne vous convient pas mais il me semble que vous avés besoin de quelque consolation, où vous êtes. Pour moi, je n'ai besoin ici, que d'un plus grand zèle pour ma perfection car quoique la reconnoissance envers la divine Providence, qui m'a fait une faveur aussi signalée que celle dont je jouis maintenant, dût le rallumer sans cesse, je dois avouer à ma confusion que je me comporte avec une extrême négligence. Je ne songe pas plus à cette 12[ième] règle[103] que si je n'en avois jamais compris les merveilleux avantages et que je ne dusse pas, suivant nos conventions, vous en rendre compte[104]. Je vous demande pardon de ma faute et vous prie de m'aider à la réparer avec le secours de vos prières.

Mr Thiébault dont je reçus une lettre dans le mois de janvier me marquoit qu'il avoit un vicariat de village. Il prêche, confesse, porte les sacremens, baptize, enterre, chante des messes, des vêpres, etc. Vingt cinq écus par an et la table du curé sont sa fortune. Il vit avec cela très content. Sa mission en vaut bien une autre. On peut lui

---

[102] Compte tenu de la situation délicate où se trouvaient les anciens Jésuites, l'épiscopat français accélère le processus des ordinations – ce qui explique que Charles Fleury puisse être ordonné si rapidement.

[103] La douzième règle du Sommaire des Constitutions. Cf. 23 24 25.

[104] Au cours du triduum de rénovation de juin 1763, il revient à cette règle (cf. MONIER-VINARD, *Pierre de Clorivière* I 69-79).

écrire sans qu'il en coûte de port. L'on adresse les lettres qu'on lui envoye au R.P. Athanase de Metz, ancien lecteur de théologie chez les RR. PP. Capucins, à Metz. Il faut avoir soin de tirer une croix qui aille d'un bout à l'autre. Il m'a prié de vous donner cette addresse et souhaite recevoir de vos lettres. L'endroit où il est vicaire s'appelle Vittoncourt[105]. Vous pensés bien qu'il n'a pas pour cela changé d'état. Ressouvenés[-vous] de moi dans vos dévotions.

Totus in X^to^ tuus.
P. J. Pigot. J.

27. Liège, 1er août 1763.
Au P. Fleury, chez Mr Deschamps, Rouen.
Or. autogr.: Paris, ASFCM 2AI, 27.

Il lui adresse la neuvaine qu'il vient de composer et lui demande de la faire en y associant le plus de monde possible. Il demande également les prières de son ami qui vient d'être ordonné.

Mon cher Ami,
Pax Xti.

Je souhaiterois vous écrire une longue lettre ayant diverses choses à vous dire mais je le remets à un autre tems, étant maintenant fort embarrassé.

Ce qui fait que je ne veux pas tarder plus lontems à vous écrire, c'est que j'ai à vous envoyer le précis d'u(ne) neuvaine que j'ai faite à l'honneur de notre bonne Mère[106]. Je vous prie très fort de la faire et d'y engager le plus de monde que vous pourrés. La Reine des Cieux, riche en miséricorde, vous en récompensera. Tout ce qu'on fait pour elle, elle le récompense avec une libéralité digne de sa grandeur. Vous en avés l'expérience ainsi que moi. Quelque jour viendra que nous nous reverrons et alors, nous réjouissant en présence du Seigneur, nous nous raconterons les marques de tendresse [de l]a Reine des Anges. Priés-la qu'elle achève en moi ce qu'elle a commencé et qu'elle m'o[btien]ne une pleine et entière faculté de parler.

Je songe maintenant que je parle [à un] prêtre du Seigneur[107] et cette pensée me comble de joie. Je me sens pénétré pour vous de vénération. Songés à moi tous les jours à l'autel, s'il est possible. J'espère un jour vous rendre la pareille. Que vos prières hâtent ce bonheur!

Je suis avec le plus profond respect,
Mon très cher et très pieux Ami,
Votre serviteur.
Pigot.

---

105 De nombreux Jésuites avaient trouvé refuge en Lorraine qui a bénéficié d'une autonomie jusqu'à la mort de Stanislas Leszczynski en février 1766.
106 Le texte est écrit en anglais et porte le titre de: *A novena in honour of our Blessed Lady*, Vanves, AFSJ *France, fonds Clorivière 20 4286 20.*
107 La date exacte de son ordination n'est pas connue.

28. Liège, 24 août 1763.
Au P. Fleury, chez Mr Deschamps, Rouen.
Or. autogr.: Paris, ASFCM 2AI,28.

Il reçoit avec beaucoup d'humilité la demande de conseils que son ami lui adresse. Il décrit le portrait du véritable directeur spirituel et lui recommande l'étude. Il parle de la guérison miraculeuse faite dans le Royaume de Naples par saint François Xavier et des choses qu'il a révélées sur l'état de la Compagnie. Il fait part, ensuite, de la vision d'une personne à propos de la réhabilitation de la Compagnie en France. Il termine par un poème sur l'espérance.

Mon cher Ami,
P. Xti.

Si ma lettre vous a fait quelque plaisir, je puis vous assurer que votre réponse ne m'en a pas moins causé. Le principal effet que sa lecture a produit sur moi a été de me confondre et de m'humilier. Je ne puis trop m'étonner de ce qu'ayant été si lontems à portée de me connaître aussi rempli de défauts que je le suis, non seulement vous me faites part de votre amitié, mais encore de votre estime au point de me demander conseil et de vouloir y déférer. Je sai[s] que je vous en ai donné quelquefois, me sentant porté à le faire par quelque lumière qu'il me sembloit avoir sur ce qui vous regardoit mais aussi, je me suis d'autrefois[108] reproché de prétendre donner des avis à une personne que je reconnois m'être supérieure en tout.

Vous êtes maintenant prêtre, et je ne suis pas encore sous-diacre. Cette pensée en augmentant le respect que j'avois pour vous, m'empêche d'user de la même liberté et semble devoir me fermer la bouche. Je sens cependant encore le désir de vous déclarer mes sentimens. Mais ce désir me paroît provenir d'amour propre, d'autant plus que je suis persuadé que vous avés déjà réfléchi à tout ce que je puis vous dire ... J'ai tort de faire toutes ces réflections: je dois agir et parler plus simplement. Je vais vous dire ce que j'ai à l'esprit. Plaise au Seigneur qui se sert des instrumens qu'il lui plaît, répandre sa bénédiction sur mes paroles et vous y faire trouver quelque chose dont vous puissiés profiter.

Dans votre avant dernière qui est du 25 avril et à laquelle je ne crois pas avoir répondu, vous me parlés de celui qui vous dirige. Vous me demandés ce que j'en pense et vous me faites cette demande de sa part. Voici ce que je crois devoir vous dire. Celui sous la direction duquel vous devés vous mettre doit être un homme tout à la fois intérieur et rempli de zèle pour le salut des âmes. Si tel est le Rd Père Chartreux qui veut bien vous diriger, comme ce que vous m'en avés dit, me donne tout lieu de le croire, si votre perfection lui tient à coeur, si ses paroles font sur vous une vive impression, si ce sont comme autant de flèches qui l'embrasent du divin amour, si votre coeur s'ouvre à lui sans peine, si lorsque vous êtes avec lui vous ne savés vous entretenir que des choses de Dieu et si vous ne sortés pas tout desséché de ses entretiens, n'en doutés pas, quoiqu'il soit d'un ordre différent et à l'extérieur fort opposé au nôtre, il en a tout l'esprit et il est propre à entretenir et à augmenter en vous ce même esprit. Il n'y a point de risque que vous vous dégoûtiés de votre vocation en fréquentant sa compagnie. Vous ne pouvés qu'y gagner. Ainsi remerciés le Seigneur de vous avoir donné en lui un ange visible pour vous conduire et vous consoler et vous fortifier dans un tems où vous en avés si fort besoin ... Il est une chose dont il n'aura pas sans doute manqué de vous parler. Le soin de votre salut et de celui du prochain ne doit pas vous faire oublier l'é-

[108] «Autrefois», mot agglutiné: «autres fois».

tude. Appliqués-vous le plus qu'il vous est possible à l'étude de la théologie. La Compagnie qui vous retrouvera à son retour revêtu du charactère sacré et employé déjà aux fonctions propres de ses enfans, veut aussi vous retrouver avec des connoissances dignes d'un ministre du Seigneur et de ceux à qui elle confie le soin d'instruire les fidèles. Ceci demande une attention particulière.

J'ai lieu de croire que vous recevrés réponse de ne pas penser à sortir de France, quoique je sache d'ailleurs que plusieurs qui se sont adressés au P. Delacroix – entre autres le P. Baignoux[109] qui, avant de partir, a reçu le sous-diaconat – ont été envoyés en différens collèges d'Allemagne. Ce qui me fait faire cette conjecture est que le P. Dervillé s'est adressé au P. Général pour lui demander un endroit où il put travailler et qu'il est encore en France, quoiqu'il ait reçu réponse[110]. Agissés en attendant comme si vous deviés toujours être où vous êtes. Le P. Général a des connoissances que tous n'ont pas. Au commencement de l'an 1762, s(ain)t François-Xavier fit au Royaume de Naples une guérison miraculeuse[111] dont j'avois entendu parler étant encore à Compiègne. Rien de plus constaté que ce miracle. Plusieurs évêques en ont attesté la vérité, on en a dressé des procès-verbaux et il est accompagné de circonstances très frappantes. La relation s'en débite publiquement en Italie. Dans le tems on m'envoya ici un abrégé en anglais. Je l'ai chez moi, traduit en français et j'avois dessein de vous en envoyer la copie mais je remets à le faire à une autre fois, d'autant plus que ce que je vous ai dit suffit. Il ne me reste qu'à ajouter une chose qui n'est pas rapportée en propres termes dans la relation mais dont les nôtres ne doutent point. C'est que le saint dit au malade diverses choses concernant l'état de nos affaires. Le malade, dans la relation, se contente de dire *qu'il reçut de s(ain)t Xavier diverses instructions qu'il communiqueroit à ceux qu'elles regardent*. L'on sait qu'il a, à ce sujet, donné au P. Gén(éral) divers papiers que celui-ci conserve avec grand soin et dont il a témoigné quelquefois qu'on avoit sujet de se réjouir et de remercier le Seigneur.

J'ai encore à vous dire pour votre consolation et celle de plusieurs autres, des choses plus précises et qui ne sont pas moins consolantes. Il n'en faudra parler qu'avec beaucoup de discrétion mais vous pouvés être assuré de la vérité, du moins je ne crois pas pouvoir en douter. Il y a ici une personne d'une grande vertu et très favorisée de Dieu[112], je ne la connois pas personnellement, quoique par son moyen j'ai reçu plus d'une grâce, en particulier de la très s(ain)te Vierge, tant au sujet de mon petit cantique de l'Immaculée Conception qu'elle a daigné bénir en obtenant quelque grâce pour ceux qui le chanteroient ou le liroient comme il convient, qu'au sujet de la neuvaine dont je vous ai envoyé l'abrégé, qu'elle a non seulement acceptée et bénie elle-même,

---

[109] Claude-Philippe Baignoux (1741-a.s.) avait étudié au collège de La Flèche. Il est professeur de cinquième au collège d'Amiens au moment de l'expulsion des Jésuites (*Franc. 28d 1761-1762* 6). Il avait été conovice du P. de Clorivière (*Franc. 21* 328v).

[110] Il restera en France et exercera son ministère en Lorraine, en Bourgogne et en Franche-Comté. Il n'hésitera pas à poursuivre ses activités pastorales lorsque se déclenche la Révolution. Arrêté dans l'Orléanais, il sera guillotiné à Paris en 1793. Il est cité au ménologe (GUILHERMY, *Ménologe* II 626-27). Des liens très fraternels unissent Pierre-Joseph de Clorivière à Julien Dervillé. Apprenant la nouvelle de sa mort, Pierre-Joseph de Clorivière écrit: «Un des hommes que j'estimais le plus pour sa vertu, le P. Dervillé vient d'être guillotiné; je n'ai pas balancé à l'honorer comme martyr. J'espère que dans le ciel il nous obtiendra des grâces» (*Lettres* I 119).

[111] Miracle de saint François-Xavier cf. *Relazione d'una miracolosa guarigione seguita in Sicilia il 7. Gennaro 1762. Per intercessione dell'apostolo delle Indie S. Francesco Saverio*. ARSI *FG 682/4* B.

[112] Cette personne est peut-être Christina Denett (1730-1781), chanoinesse du Saint Sépulcre. Elle est la nièce du P. Denett, Provincial de la province anglaise et elle est dirigée par le P. Howard, père spirituel au scolasticat de Liège, tous deux proches de Pierre-Joseph de Clorivière. Elle est favorisée de visions concernant la Compagnie. Cf. l'étude de MONIER-VINARD, *La mystique du P. de Clorivière*. Revue d'ascétique et de mystique 17 (1936) 23-40.

mais qui a été bénie de Dieu même. Sa bonté envers le plus vil de ses serviteurs auroit de quoi vous étonner. Ce n'est ni le lieu ni le tems de vous en parler. C'est de la Société, c'est de la France qu'il faut que je vous entretienne. Il a été déclaré par la très s(ain)te Vierge à sa servante que la Compagnie seroit bientôt rétablie – il est vrai que ce bientôt peut désigner un tems plus long que nous ne pensons –. La conversion du Roi[113] est assurée. Il a été révélé qu'il est du nombre des prédestinés – Je dis récemment –. La même personne – que je crois être une religieuse – a vu à deux différentes reprises la place qu'il occupera dans le Ciel. Ce n'est pas tout. La très s(ain)te Vierge pour montrer son amour pour la Société, a été vue le jour même de l'Assomption, 15 du présent mois, célébrer au Ciel son triomphe prenant à sa suite to[us les Jésuites] au lieu de se faire accompagner par les saints – Je ne doute point que vous n'ayés été du nombre, pour moi je suis assuré d'en avoir été –. Il ne faut pas que j'oublie le privilège que notre Auguste Mère a récemment accordé à ceux de la Compagnie. Tout ce qu'ils béniront, par rapport aux petites choses de piété, comme de petits livres de dévotion, des chapellets, des médailles, etc. sera également béni dans le ciel par la Mère de miséricorde – Vous voyés combien il est avantageux de n'être pas hors de la Compagnie et d'être dévoué à Marie –. Prions ardemment pour le Roi[114]. Il semble que notre rétablissement est attaché à sa conversion.

Priés pour mon parfait anéantissement, Dieu le veut de moi. Tout ce que [je] viens de vous dire, je l'ai appris par d'autres. Ne m'en parlés dans vos réponses que de manière à n'être pas entendu[115]. Un mot qui est dans votre lettre m'engage à vous envoyer le cantique suivant mais comme cette lettre ne peut manquer de vous donner de la consolation, vous n'en aurés cependant pas à présent grand besoin.

Sentimens d'une âme qui s'abandonne à Dieu au milieu des plus vives épreuves. Sur les folies d'Espagne. Gayement.

J'ai mis en Dieu toute mon espérance
D'être à lui seul, j'ai formé le dessein.
On me verra toujours en assurance
Comme un enfant reposer dans son sein.

De mon destin, j'aime l'incertitude
Sans me troubler, elle excite mes soins:
Pourrois-je avoir aucune inquiétude?
L'oeil de mon Dieu veille à tous mes besoins.

Mon sort un jour me sembloit désirable,
J'avois alors accès près de mon Roi.
Je lui disois, ô Sauveur adorable,
Je suis à vous et vous êtes à moi.

D'un voile épais la nuit la plus obscure
Couvre à présent l'objet de mon amour,
Je n'ai d'appui qu'une foi simple et pure
Dont le flambeau répand un sombre jour.

---

[113] Il s'agit du Roi Louis XV (1710-1774).

[114] On trouve dans les papiers du P. de Clorivière le texte des récits de vision ainsi que des prières pour la conversion du Roi (Vanves, AFSJ *France, fonds Clorivière 1,11*).

[115] Cette recommandation est nécessaire compte tenu du climat anti-jésuite qui règne.

J'éprouve en moi la plus cruelle guerre
Mes ennemis redoublent leurs efforts.
Le ciel en feu fait gronder son tonnerre
Et semble même approuver leurs transports.

J'en bénis Dieu: ta clarté ténébreuse
Puissante foi, rassure assés mes pas;
En la suivant, je me crois trop heureuse
Et suis tranquille au milieu des combats.

Par toi, j'estime et chéris ma détresse
Et de l'Enfer crains peu les noirs projets.
De mon Sauveur tu m'apprens la tendresse.
C'est par amour qu'il cache ses attraits.

Comme il lui plaît, qu'il frappe et qu'il punisse,
Je suis en tout soumis à sa grandeur:
De ses décrets j'adore la justice,
Sans en vouloir sonder la profondeur.

Oubliant tout et m'oubliant moi-même,
Je ne veux plus songer qu'a mon époux:
S'il faut souffrir pour montrer que je l'aime,
Souffrir sera mon plaisir le plus doux.

Les yeux fixés sur Jésus et Marie,
J'embrasse, Amour, tes rigoureuses lois.
A leur exemple et dans leur compagnie
Puissai-je vivre et mourir sur la croix.
Amen

29. Liège, 28 novembre 1763.
Au P. Fleury, chez Mr Deschamps, Rouen.
Or. autogr.: Paris, ASFCM 2AI,29.

Il attend des nouvelles de son ami. Il l'encourage à honorer Notre-Dame et propose une neuvaine en union avec celle célébrée à Lorette. Il lui fait part de son ordination sacerdotale et exprime son désir d'avancer dans la perfection.

Mon cher Ami,

Depuis lontems j'attends de jour en jour de vos nouvelles. Je ne sais que penser de votre silence, non que je soupçonne le moindre changement dans votre façon de penser, mais je crains qu'il n'y en ait dans votre santé ou qu'il ne vous soit arrivé quelqu'accident fâcheux. Je dis «fâcheux», suivant le langage ordinaire, car je pense qu'il n'y a rien dont vous ne sachiés tirer avantage. C'est un privilège de tous ceux qui aiment Dieu et le servent de tout leur coeur. Ma dernière lettre demandoit un mot de réponse. Faites-moi savoir si vous l'avés reçue. Elle contenoit des choses bien consolantes, tant pour vous que pour tous les amis de la religion en France. Comme elle devoit

vous parvenir lontems avant la Nativité, je l'avois addressée au même endroit que les autres. Dans le doute où me met là-dessus votre silence, je ne puis vous dire ce que je vous y marquois ni vous rien marquer davantage sur ce point.

Je me compte de vous dire de rendre mille et mille actions de grâces à N.-Seigneur et à sa très Sainte Mère pour leurs faveurs envers nous. Redoublés de plus en plus, s'il est possible, votre dévotion et votre ferveur pour cette Mère de miséricorde et priés pour le bien commun. Si vous pouviés disposer de vos messes, je vous dirois que vous feriés une chose qui lui seroit fort agréable, si vous les consacriés à cette intention pendant neuf jours à commencer le dernier de ce mois, jusqu'au jour de l'Immaculée Conception inclusivement. Remarqués bien que je ne vous dis ceci, qu'au cas que vous puissiés disposer de vos messes sans vous gêner, autrement ne vous en mettés pas en peine. Il suffira que vous vous unissiés en esprit à ceux qui font cette neuvaine et que vous y suppliés par de ferventes prières. On a dû avoir pourvu à ce qu'il se dit des messes pour ce tems-là dans les chappelles les plus célèbres pour le culte de notre bonne Mère. Lorette est du nombre[116]. J'ai pris soin de ce pays-ci et l'on m'assure que, sans exagérer, chacun des 9 jours, on étoit sûr de cent messes.

Pour moi, ainsi que plusieurs autres ici, je compte augmenter ce nombre par l'offrande que je feroi des miennes. Il y a plus d'un mois que je suis prêtre. J'ai reçu les trois ordres sacrés à Cologne[117] dans l'espace de 9 jours et la Divine Providence disposa tellement les choses que le samedi des 4 tems, 24 (septem)bre que je reçus le sous-diaconat était la fête de Notre-Dame de la Mercy, le jeudi suivant que je reçus le diaconat, la fête de s(ain)t Michel et le dimanche d'après que je fus fait prêtre étoit tout à la fois 2 d'octobre, jour des Anges Gardiens et fête de Notre-Dame du Rosaire – comme pour me faire entendre que la très s(ain)te Vierge et les s(ain)ts Anges m'avoient procuré cette grâce comme une récompense de la neuvaine que j'avois faite à leur honneur vers la fête de l'Assomption[118]. Je vous avoue que, dans le commencement, j'ai eu assés de peine à dire la s(ain)te Messe. Maintenant, grâces à Dieu, elle est fort diminuée et j'espère en être quelque jour entièrement délivré, si telle est la volonté de Dieu. Je vous prie de vous joindre à moi pour lui demander cette grâce par l'entremise de l'Auguste Marie et le remercier de celles que j'ai reçues par son moyen ...

Soyons toujours fortement unis dans le Seigneur et tâchons de hâter par nos prières le moment où nous devons être réunis. Il est aussi tems, enfin, d'être tout à fait à Dieu. Notre Divin Sauveur offert tous les jours par nos mains en sacrifice à son Père nous rappelle celui que nous devons faire de nous-mêmes. En union de cette adorable victime, offrons-nous aussi tout entiers: pensées, affections, désirs, actions. Que tout soit pour Dieu qui se donne tout à nous! Ne nous affligeons et nous réjouissons qu'en lui! Qu'en lui soient tous nos plaisirs, toutes nos richesses, tout notre repos, toute notre consolation, toute notre joie! Sa plus grande gloire doit être notre devise et notre cri de guerre; travailler à notre salut et celui du prochain, notre nourriture; souffrir pour cela, nos mets les plus délicieux; avancer à grands pas dans la perfection, notre occupation de tous les momens; mourrir à tout être créé, mourir à nous-mêmes, vivre

---

[116] Le complot de vengeance évangélique dont il est question plus tard (cf. 31) atteindra Lorette où le P. de Clorivière sera connu. Cf. lettre de R.-G. FOREST au P. Général *Franc. 49* 484r.

[117] Il est ordonné à Cologne, l'évèché de Liège étant alors vacant, après une année seulement de théologie contrairement à l'usage (cf. 22) sans qu'il soit possible de connaître la raison de cette ordination anticipée. Il y est ordonné avec cinq de ses compagnons (cf. EJPA, *EPC 1746-1854* 60v., lettre de G. Brunning à A. Thorpe, 19 novembre 1763).

[118] Cf. lettre 27.

à Dieu seul, tout ce que nous devons ambitionner sur la terre. Quand pourrons-nous dire avec le grand Apôtre, que Jésus-Christ [seul] vit en nous? Hélas! Quel chemin encore y-a-t-il à faire pour ar[riv]er là! Ne désespérons cependant pas, puisque tous les jours nous recevons le pain de force et de vie, de pouvoir parvenir jusqu'a cette heureuse montagne de la perfection où Dieu se fait voir d'une manière toute admirable, où il s'unit aux âmes, où il les transforme en lui et les déifie en quelque sorte. La Bonté infinie de Dieu souhaite se communiquer aux créatures qu'elle a rendues capables de ses communications avec un désir dont il est impossible de concevoir l'impétuosité. Il n'y a que le défaut de dispositions en nous qui puisse empêcher ce torrent de tout bien de se répandre sur nous. Pourquoi n'espérerions-nous pas d'écarter cet obstacle, nous à qui le Seigneur a donné pour cela le moyen le plus puissant et le plus efficace, si nous en usons, comme il faut? Nous pouvons tout en celui qui nous fortifie.

Totus in X^to tuus.

30. Liège, 24 décembre 1763.
Au P. Fleury, chez Mr Deschamps, Rouen.
Or. autogr.: Paris, ASFCM 2AI,30.

Il encourage son ami, lui fait part de ce qu'une personne lui a révélé à son sujet et évoque le rétablissement de la Compagnie.

Mon cher Ami,
P. C.

J'ai reçu votre lettre datée du 22 du mois dernier. J'ai été touché en la lisant et je me suis demandé quelques fois à moi-même ce que je serois devenu, si Dieu par son infinie bonté ne m'avoit conduit dans un endroit où les grands exemples de vertu que j'ai sous les yeux servent sans cesse d'aiguillon à ma faiblesse. Dieu soit béni de ce qu'il vous donne une vive connoissance de votre misère! C'est par-là qu'il commence quand il veut faire de grandes grâces à une âme. Il lui montre son néant et sa corruption, il lui fait sentir ce qu'elle est. Il permet même qu'elle vienne à s'oublier et à tomber dans quelques fautes afin que l'horreur qu'elle conçoit d'elle-même et l'expérience qu'elle fait de sa propre malice expriment de son coeur tout le venin et le pus de la vanité qui y étoit caché et n'en sortiroit jamais parfaitement sans le secours de ces remèdes. Prenés un nouveau courage, mon cher ami, et que votre confiance en Dieu augmente à proportion de la connaissance qu'il vous donne de vos misères. Puisque vous avés reconnu les écarts où vous commenciés à vous engager – s'il est vrai que vous en ayés eus quelques uns – et que vous êtes revenu incontinent et de tout votre coeur vous jetter aux pieds du Père des miséricordes aussitôt que vous avés entendu sa voix, soyés assuré que tout ce que vous aviés perdu vous l'avés recouvré avec avantage et que jamais vous n'avés été plus avant dans le coeur de Dieu et plus agréable à sa divine Majesté qu'à présent que vous vous trouvés si digne de haine et de mépris. Si le Père céleste ne vous laisse pas appercevoir comme à l'enfant prodigue la complaisance qu'il prend à vous voir revenir à lui, s'il ne vous admet pas à ses divins embrassemens et vous prive de ses caresses, ce n'est pas seulement par ce qu'il veut par cette froideur apparente vous faire expier vos négligences passées, c'est encore parce qu'il connoit que votre amour est assés fort pour soutenir cette épreuve et parce qu'il se réserve à vous donner en un autre tems des grâces plus abondantes, lorsque vous vous y serés préparé par votre fidélité et votre exactitude à son service au milieu de la tribulation et des privations sensibles.

Voilà ce que j'ai conçu de l'état du prêtre dont vous me parlés. Il avoit toujours en qualité de mon meilleur ami place dans mon memento, mais depuis ce tems j'ai redoublé, pour lui, mes prières. Je ne me suis pas contenté de cela. Sachant combien mes péchés me rendent indigne d'être exaucé, je l'ai recommandé à une âme chérie du Seigneur à qui j'avois déjà plus d'une fois parlé de lui. Il apprendra quel a été l'effet de ses prières et bénira les grandes miséricordes du Seigneur. Cette âme prioit un jour pour deux personnes et offroit pour elles une partie du Sang précieux de notre Rédempteur qui étoit en sa disposition. Elle vit ensuite N.S. qui s'approcha d'une de ces personnes – c'étoit ce Prêtre lui-même – il la leva de terre, il l'attira dans son immensité et dans sa grandeur et la plaça sur un thrône à son côté. Peu après il éleva la même personne plus haut dans son immensité et la plaça dans un lieu où sont plusieurs autres de la C(ompagn)ie et où rien ne se peut voir qu'en Dieu et comme à travers de Dieu. Cette âme comprit que cette personne avoit part aux mérites que la C(ompagn)ie acquiert à cause des persécutions et que ce lieu très élevé où elle avoit paru placée étoit celui qu'elle devoit occuper dans le Ciel. Vous jugés combien j'ai béni et remercié Dieu pour ce prêtre. C'est à lui maintenant à s'acquitter personnellement de ce devoir et à répondre de son mieux à des faveurs si signalées. On m'a dit de lui dire que tout ce que je viens de dire s'étoit passé en esprit et que cela demandoit à être bien entendu, c'est-à-dire, comme je l'ai compris, qu'il ne doit pas concevoir de-là une confiance présomptueuse, en avoir de soi-même meilleure opinion et en prendre occasion de relâchement. Je n'ai pas craint que cette faveur pût avoir ces mauvaises suites mais, en vous avertissant, je fais ce que j'ai promis à cette âme dont je tiens ce que je vous ai dit. Quelques paroles qu'elle m'avoit dites sur votre compte, avant que votre lettre m'eut donné connoissance de votre état m'ont fait soupçonner qu'elle en étoit alors instruite. Je n'oserois cependant pas l'assurer ... C'est d'elle-même que j'avois su ce que je vous ai dit au sujet du R(oi) et de la C(ompagnie)[119].

Je pourrois y ajouter d'autres choses tendantes au même but mais il suffit de vous dire que l'amour de N.S. et de sa Sainte Mère pour notre chère S(ociété) surpassent ce que l'on peut en dire ou penser. Que je plains ceux qui s'éloignent d'une si bonne Mère ou qui, vivant dans son sein, l'affligent et la désolent par une vie toute irrégulière et imparfaite! Prenons patience tant qu'il plaira au Seigneur de nous tenir dans le creuset. Tôt ou tard nou[s verron]s éclater sa miséricorde et notre tristesse sera alors changée en joye. Q[ue nos] iniquités ne retardent pas ses desseins miséricordieux! Faisons-lui au contraire par nos prières une douce violence, arrachons-lui des mains les grâces qu'il désire nous donner, mais qu'il veut que nous achetions en quelque manière.

Je vous félicite d'être sous un si digne pasteur que le vôtre. Je suis charmé de ce qu'il a tout ce qu'il faut pour mériter votre confiance: mais prenés garde de vous livrer trop ou à trop de personnes. Je me sens porté à vous recommander une grande discrétion. S'il se peut, que peu vous connoissent. Estimés, chérissés la doctrine de n(otre) Mère[120]. Elle est bien pure devant Dieu. C'est, ou faute de lumière, ou défaut de pureté que tant de gens la condamnent. Si vous pouviés avoir de nos auteurs, Suarez[121], de Lugo[122], Layman[123], etc., je vous conseillerois d'y puiser les principes et de vous en nourrir, pourvu toutefois que vous puissiés le faire tranquillement et sans donner d'ombrage ...

---

[119] Cf. lettre 28.
[120] La Compagnie.
[121] François Suarez (1548-1617), Jésuite, théologien et juriste. Cf. SOMMERVOGEL VII 1661-87; F. RODRÍGUEZ, Art. *Suarez DS* XIV 1275-83.
[122] Jean de Lugo (1583-1660), Jésuite, théologien et cardinal. Cf. SOMMERVOGEL V 176-80.
[123] Paul Layman (1574-1635), Jésuite, philosophe et théologien. Cf. SOMMERVOGEL IV 1582-94.

Je vous souhaite pour le nouvel an toutes les bénédictions du ciel. Que l'Enfant Jésus que nous adorons aujourd'hui dans la crêche se prépare une demeure dans votre coeur et n'en sorte jamais. J'ai dit ce matin mes trois messes sur les trois heures à l'église et au grand autel pour la 1ère fois. J'éprouve, à la dire, beaucoup plus de facilité. Je souhaite reprendre ici la dévotion des s(acré)s coeurs de Jésus et de Marie. Je vous recommande cette affaire. Priés pour moi.

Totus in Xto tuus.

31. Liège, 2 février 1764.
Au P. Fleury, chez Mr Deschamps, Rouen.
Or. autogr.: Paris, ASFCM 2AI,31.

Il fait part de ce qu'un Père lui a communiqué après la neuvaine à l'Immaculée: il a été montré à une personne les conditions du rétablissement de la Compagnie.

Mon cher Ami,
P. Xti.

Je n'ai guère le tems de vous écrire, je ne puis cependant me dispenser de le faire. Il faut que je vous fasse part de ce que m'a mandé un de nos Pères. Je ne vous déguiseroi rien. Quelque tems après la neuvaine, me dit-il – c'est celle qui s'est faite pour la Conception – il a été montré à une grande âme[124] que, si une centaine – seulement de ce qu'elle appelle les vrais imitateurs de Jésus crucifié, se rendoient fidèles à leur Institut, 1° en recevant avec action de grâces les parcelles de la vraye croix qui leur sont envoyées pour de très hautes fins, 2° en dirigeant toutes leurs actions, prières, bonnes oeuvres à la plus grande gloire de Dieu et de sa s(ain)te Mère, sans se permettre aucune vue d'intérêt général ou personnel; que si, dis-je, une centaine dans ce dégagement noble et avec cette pureté d'intention prioient pour les juges, magistrats et autres qui ont contribué à leur destruction, outre qu'ils rempliroient la fin de leur Institut, ils obtiendroient des grâces supérieures et victorieuses pour la conversion et le salut d'un grand nombre de ces Mrs qui se perdroient sans cela ... Il a été montré que c'étoient les mérites des Sacré Coeurs de Jésus et de Marie avec les complaisances et la gloire qu'a procuré à Dieu le mistère de l'Immaculée Conception, qu'on devoit offrir pour solliciter la miséricorde divine à l'égard de ces personnes ... On a proposé la chose aux nôtres sans entrer dans le détail de ce qu'elle peut avoir d'extraordinaire et elle a été bien reçue. Pour réduire le tout à quelque chose de fixe et de précis pour la pratique, on est convenu de faire tous les jours à la messe un ample memento du R(oi), des ecclés(iastiques) et de tous les juges et magistrats du Royaume et de leurs ayant cause qui ont contribué à notre ruine; de dire même de tems en tems la Messe pour eux et autant qu'il se pourroit le vendredy, parce que c'est le jour consacré au Sacré-Coeur et où N.S. en croix pria pour ses ennemis. De plus, on leur donne part à toutes ses bonnes

---

[124] Certains ont cru que cette «grand âme» était la M. Christina Denett. Il semble que ce projet de vengeance évangélique ait son origine en France et non à Liège. En effet le texte latin, intitulé *Ultionis evangelicae propositum* (AFSJ *France, fonds Clorivière 2, 3617*) qui est signé par le P. de Clorivière et quelques uns de ses compagnons du collège de Liège, porte la mention: «ex litteris Galliae missis extractum». Ce texte serait en fait un extrait d'un autre texte circulant en France. Par conséquent, le complot de vengeance évangélique aurait son origine dans la Compagnie même, peut-être en France, et non dans les communications de la M. Christina Denett.

oeuvres. On fait en un mot tout ce qu'on peut faire ... Je n'ai que faire de vous presser d'entrer dans ce complot de vengeance évangélique[125] et de travailler à l'étendre. La chose ne peut manquer d'être de votre goût, c'est assés de vous la proposer.

J'ai vu dernièrement un décret de la Sacrée Congrégation des reliques et des indulgences[126] dont vous n'avés peut-être pas entendu parler et que vous seriés sans doute bien aise de savoir et d'apprendre à d'autres personnes de piété. Le décret est du mois de (septem)bre dernier. Il y est dit qu'à la demande de la dite Congrégation, Sa Sainteté a déclaré que dorénavant ceux qui vont habituellement à confesse une fois la semaine, lorsqu'ils n'en sont point empêchés, pourroient gagner les indulgences sans qu'il soit besoin qu'elles se confessassent pour cela. Il n'y a que les indulgences du Jubilé auxquelles Sa Sainteté déclare qu'elle ne veut rien innover – + supposé que leur conscience ne fut chargé[e] d'aucun péché mortel.

On nous a lu au commencement de l'année une lettre de Notre Père[127] dans laquelle il enjoint pour cette année les mêmes pratiques que pour les précédentes: des visites du s(ain)t sacrement, les litanies de la s(ain)te Vierge et l'oraison du soir les trois jours qui précèdent ses fêtes solennelles. Afin que nos prières soient plus efficaces, il nous recommande de les faire avec beaucoup de confiance et un zèle toujours nouveau, il nous exhorte aussi à avancer tous les jours dans la vertu, etc.

Je viens maintenant à ce qui vous regarde. Cette même âme dont je vous ai parlé, priant une autre fois pour vous, et ayant offert une partie du précieux Sang de N.S. pour qu'il vous fût appliqué, elle vous vit et auprès de vous, notre divin Sauveur qui vous représentoit votre fin et vous excitoit à vous unir à lui. Après cela N.S. s'étant adressé à Son Père vous présenta son sacré côté afin que vous y bûssiés. Cette âme alors pria instamment pour que vous y fussiés admis. Sa prière fut exaucée, vous y entrâtes, de manière qu'elle ne vous vît plus. Vous n'eûtes plus alors de pensée que Jésus. ... On m'ajoutoit que cela signifioit que Jésus devoit être toute votre vie. Sur ce que vous m'avés demandé s'il étoit à propos de manifester ces choses, je vous répons que si c'étoit à vous que ces lumières étoient données, il le faudroit faire sans doute; parce que celui qui vous tient la place de Dieu, par la lumière que Dieu lui communique pour votre état, seroit à lieu de discerner si c'est illusion ou non; mais qu'il n'en est pas de même des lumières données à une autre personne quoiqu'elles soient données pour vous, parce que, ne connoissant pas cette personne, il ne peut juger de l'esprit qui la conduit. Ainsi il me semble qu'il vaut mieux garder le silence là-dessus. Vous-même ne vous en occupés pas trop. Que ce soit pour vous un aiguillon qui vous fasse avancer à grands pas dans la purification! C'est ce qu'attend N.S.; mais après que vous lui en aurés rendu grâces, il est inutile d'y penser davantage ... Vous parlés de cette personne comme d'une servante de Dieu, vous pourriés vous tromper en ce point, mais vous ne vous tromperés pas en vous formant la plus haute idée sur sa vertu. Je me recommande instamment à vos prières et à celles du P. de La Fontaine[128]. La manière dont

---

[125] Le texte de ce projet de vengeance évangélique est rédigé en latin sous le titre *Ultionis Evangelicae propositum*. Il est signé par Pierre-Joseph de Clorivière et cinq de ses compagnons du collège de Liège: Ignatius Dalas, John de Equia, Robert Plowden, Louis de Villeneuve et James Stuart (Vanves, AFSJ *France, fonds Clorivière 2,2*. Cf. 39.

[126] Cf. *Bullarii romani continuatio Summorum Pontificum Benedicti XIV, Clementis XIII, Clementis XIV ...*, T. 4, P. 1, 816-19.

[127] *Ad omnes provinciales*, 13 novembre 1763, *Epp. NN. 117* 187-96.

[128] Jean-Baptiste de La Fontaine (1739-1821), petit-fils du fabuliste, conovice du P. de Clorivière. Exilé en 1762 il est, lui aussi, rattaché à la Province d'Angleterre. Cf. 33 35 36 37 41 42 43 46.

vous supportés votre état, et l'effet que produit en vous le sentiment de votre faiblesse font assés voir qu'au milieu même de vos ténèbres, Dieu lui-même vous éclaire et vous soutient insensiblement.

Que Jésus habite toujours en vous et vous en lui! Que Marie dont on célèbre aujourd'hui la fête, vous reconnoisse toujours comme un de ses plus chers enfans! C'est la prière que je leur addresse en finissant ma lettre.

Totus in X^to tuus.
Pigot Soc. j.s.

32. s.l.; s.d.[129].

Au P. Fleury, chez Mr Deschamps, Rouen.
Or. autogr.: Paris, ASFCM 2AI,32.

Il exhorte son ami à ne pas prêter le serment.

Mon cher Ami,

Point de serment[130], quel qu'il puisse être. Ne souffrés pas qu'on rompe le moindre des noeuds qui vous lient à N.S., rendés-lui cette gloire, donnés-lui cette preuve de votre amour. Je ne m'arrête point à vous donner des raisons pour vous y engager, vous êtes trop bien disposé pour en avoir besoin et d'ailleurs vous ne pouvés pas ne les pas voir. J'ose vous dire que c'est la volonté du Seigneur. Vous pourrés avoir de la difficulté à la suivre mais vous vous réjouirés un jour de l'avoir fait. Je plains la facilité de notre ami, sans prétendre la blâmer, mais je lui annonce que s'il ne s'en repent pas déjà, il s'en repentira cy-après. Je vous le dis donc dans l'alternative où vous êtes, ne balancés pas sur le parti que vous avés à prendre. Partés! Vous faites peut-être du bien où vous êtes mais c'est un bien que Dieu ne veut plus que vous fassiés. Il pourra le faire faire par d'autres. Pour vous, il vous appelle ailleurs. Si votre santé vous le permet, ne tardés que le tems qui est absolument nécessaire pour prendre vos arrangemens: si vous vous portés trop mal pour cela, vous savés que les arrêts laissent aux infirmes le tems de rétablir leur santé et que pour exercer ce trait d'humanité, ils n'exigent aucun serment. Mrs Dupérou, de Ste Croix[131], Dervillé pourront se trouver ici avec vous, si vous y venés. Vous pourriés y former ensemble une petite communauté sous les auspices de la Divine Providence qui certainement ne vous manquera pas au besoin. J'ai écrit au dernier pour qu'il prenne des arrangemens pour cette affaire et je lui ai mandé que je pensois que vous goûteriés fort ce projet. Si quelque personne où vous êtes vouloit s'intéresser à cette s(ain)te oeuvre, ne refusés pas les secours qu'il pourroit donner. Au reste si cela manquoit, vous ne serés pas sans ressource. Le Seigneur éprouve mais n'abbandonne jamais ceux qui mettent en lui toute leur confiance et se jettent à corps

---

[129] Lettre postérieure à janvier 1764, date à laquelle le Parlement de Paris exige des Jésuites résidant en France de renoncer à vivre selon les règles de la Compagnie et de n'entretenir aucune relation avec leurs anciens Supérieurs.

[130] Le serment de renoncer à vivre selon les règles de la Compagnie et de n'avoir plus de relations avec les anciens Supérieurs est exigé par l'arrêt du Parlement en date du 12 janvier 1764. Le Parlement avait tenté à plusieurs reprises de l'imposer mais en vain jusque-là.

[131] Il semblerait plus logique de lire «Delacroix» mais le graphie est très lisible. Il y a bien, dans les catalogues (*Franc. 28c* 3 et *28d* 9), un Pierre de Sainte Croix qui était préfet spirituel au collège d'Aurillac, mais rien ne nous dit qu'il était connu du P. de Clorivière.

perdu entre ses bras. Que je souhaiterois que l'on fût bien convaincu de cette vérité et qu'on ne craignît pas d'en faire l'expérience! Il ne faut cependant pas négliger les moyens que Dieu donne: la prudence est une vertu comme l'abandon, et les vertus ne sont point contraires.

Je suis tout à vous en N. S.

33. Gand, 24 juin 1766.
Au P. Fleury, collège anglais, Liège.
Or. autogr.: Paris, ASFCM 2AI,33.

Il annonce son départ pour l'Angleterre et manifeste son désir de suivre Jésus-Christ crucifié où qu'Il l'appelle. Dans un post-scriptum il demande de faire envoyer ses neuvaines.

D(ea)r F(athe)r[132],
P. X^{ti}.

This will a little surprise you. I set of[f] for England in the[133] beginning of the next week[134]. I am very ill provided for such a journey, but God is powerful and I have placed all my confidence in him, and, after him, in our B(lesse)d Lady. So I need not fear. I had conceived hopes that the year[135] wou(l)d have been for me a year of prayer and continual communication with God, wherein I would have put on the new man and cast off the old on(e), but my hopes are almost blasted; void of virtues as I am, I must set sails and venture myself into the most dangerous sea of the world. Pray for me that I may not lose myself in it. I (ha)ve, it is true, conceived, during my long exercises, a great desire to be whol(l)y to God[136]. I (ha)ve, methinks, thr(ough) the divine light and mercy, begun to perceive how glorious, how happy it should be to me to follow Christ crucified and be clad in his garments, I (ha)ve made a full renounciation of all myself into his hands, I have accepted all he shall be pleased to send me; but how soon all those thoughts do vanish amist the distractions of the world wherein I shall soon be engaged! How I wish the divine spirit would take a full possession of me; that he would direct me in all my steps and give me light and strength to do in everything what is more pleasing to him!

I return you many thanks and to Fr. de La Fontaine for your kind letters. I have today offered my mass for you both. I rely on you for S(ain)t Peter's day. My respects

[132] L'abréviation «Dr. Fr.» peut être restituée soit par Dear Father, Dear Friend ou Dear Forrester.

[133] Nous avons restitué l'article défini «the» à la place de l'archaïsme «ye» utilisé par le P. de Clorivière. De même «your» pour «yr» et «that» pour «yt».

[134] Les grands exercices se terminent le 19 juin. Le 29 juin, il renouvelle ses voeux et, le 2 juillet, il part pour l'Angleterre. Cf. Journal spirituel, or. autogr.: Vanves, AFSJ *France, fonds Clorivière 2,2;* éd. et tr.: MONIER-VINARD, *Pierre de Clorivière* I 168-85.

[135] Son Troisième An dura à peine un mois, du 28 mai au 19 juin 1766.

[136] Cf. les deux comptes de conscience qu'il fit au début et à la fin des exercices, les notes de la grande retraite et le programme de vie qu'il établit à la fin des exercices manifestent les grâces qu'il a reçues au cours de cette période et sont en quelque manière résumées ici (Or. aut.: Vanves, AFSJ *France, fonds Clorivière 2,2*; éd. et tr.: MONIER-VINARD, *Pierre de Clorivière* I 166-94).

to him, to Fr. Delacroix, Stuart[137], Perrin[138], Fisher[139], etc. Remember me most particularly to Fr. Howard[140]. I w(oul)d have many things to tell him had I time to write to him. He knows what I should desire of him. Tell him t(ha)t I stand in great need of prayer. I am very mindful of what you told me from Fr. John Edisford[141]: I pray for him and desire him to do the same for me. Let us deeply plunge ourselves more and more into the Sacred Heart of Jesus, there to pray, refresh and strengthen ourselves and be entirely consumed by the flames of divine Love. I believe that henceforward we shall very seldom, if ever, hear from one another by letters, but we must have our constant meetings in the Sacred Heart of Jesus till God be pleased to take away from us the remembrance of other things but himself: which, if he does, it cannot be any loss for either of us. *Sanctissima ejus voluntas in nobis perfectissima adimpleatur!*

Totus in Xto tuus.
Pet. Pigot Soc. Jes.

[Post-scriptum:]
I would be very desirous that one of my novenas should be sent to Fr. Monulphe Burtin[142], preacher of the Court at Bruxelles who has very earnestly entreated me to procure him one. He has got my Canticle of the Conception to be printed at Antwerp[143]; and I am in hope he will do the same favour to my novena whereof I send[144] him a copy in writing, with the correction of those places that were not found exact, as also some small additions to others. He has not the canticles. I would be also much obliged if with the novena you would take the trouble of sending a copy of the explication of the «Canticle on Divine Love»[145]. This I w(oul)d do myself if I had any leisure. Nevertheless I w(oul)d not have you do it if it were too troublesome, as I am afraid it must be.

All *ad maj. Dei gloriam.*

---

137 James Maxwell, alias Stuart (1710 ou 1711-1789). Né en Écosse, il est entré au noviciat de Paris en 1728. Il a enseigné, tour à tour, les humanités, la rhétorique, la philosophie, la théologie à Rouen. Banni de France en 1756, il passe à la Province d'Angleterre. Il enseigne la théologie à Liège où il meurt en 1789. ARSI *Angl. 24* 473. Cf. SOMMERVOGEL V 771; HOLT *English Jesuits* 162. Cf. 35 37.

138 Il s'agit sans doute de Charles Perrin (1690-1767) résidant à la maison professe de Paris (*Franc. 28c 1760-1761* 3 et *28d 1761-1762*). Il meurt à Liège le 3 (ou 4) novembre 1767 (cf. 41) (ARSI *HS 53a* 138). Cf. 36 37 41.

139 Honoré Fisher (1741-a.s.), Jésuite français. Il est à Liège en 1767 (*Angl. 24* 473). HOLT, *English Jesuits* 92-3. Cf. 35 37.

140 John Howard, alias Holmes (1718-1783). Il est alors professeur de morale au collège de Liège et préfet spirituel. En février 1768 il devint recteur du collège et le restera jusqu'à la suppression de la Compagnie. Il sera président de l'Académie de Liège. Il est également confesseur extraordinaire des moniales et en particulier de Christina Denett (*Anglia 24* 472; HOLT, *English Jesuits* 120; OLIVER, *Collections* 119). Cf. 35 37 38 41 42.

141 John Edisford (1738-1789) est au collège de Liège en 1767. (*Angl. 24* 473v). Cf. HOLT, *English Jesuits* 85.

142 Monulphe-Pierre Burtin (1724-1779). Entré dans la Compagnie en 1741, il reçoit sa formation à Anvers et Maestricht. De 1757 à 1765, il est à la maison professe d'Anvers, puis de 1766 jusqu'à la suppression, il est au collège de Bruxelles. Il exerce la charge de prédicateur à la Cour du Prince Charles de Lorraine (cf. *Précis historiques* 1866, 297-301).

143 Nous ne retrouvons pas la trace de cet imprimé.

144 Pierre-Joseph de Clorivière a écrit «I sent» (passé) alors que le contexte demande le présent «I send». La lettre 34 le confirme.

145 Ce cantique n'a pas été conservé aux archives.

34. Gand, 1er juillet 1766.
Au P. Fleury, collège anglais, Liège.
Or. autogr.: Paris, ASFCM 2AI,34.

Il résume la lettre précédente (33) de peur que celle-ci ne se soit égarée. Il remercie d'une deuxième lettre envoyée par son ami, présente ses salutations à ses confrères et donne un compte rendu de son pèlerinage à Notre-Dame de Montaigu.

D(ea)r Father,
P. C.

You must have received some days ago a small letter of mine, in which I acquainted you of my going off from hence to England. I gave you in it a short account of my disposition at the end of my long exercise and desired you to send one of the novenas to Fr. Burtin one of the Court's preachers at Bruxelles, as also, if it was possible, to join to it a copy of the explanation I (ha)ve made of my canticle on Divine Love. I repeat it here because my letter being written on a very small piece of paper might easily have been lost in the way. The day of my departure is fixed on tomorrow, feast of the Visitation of our B(lesse)d Lady. I will set off under her protection. Would to God, I had but a single sparkle of the spirit with which that great Lady performed her journey to the town of Juda when she carried in her womb her Lord and her God she had conceived but a few days before. I dread the distractions I shall be exposed [to]. [I know] by experience how little is sufficient to divert my mind from «my God and my Saviour» [with] whom I am far from being united as I wish and need to be ...

I have received your second letter and a copy of what concerns the S(acre)d Heart. I (wi)ll deliver it myself tomorrow into the hands of Fr. Laws[...][146]. All w(ha)t is said about it has pleased me very much. I have been also very much pleased of your College being enrolled in the perpetual adoration. God be praised for it. Give my best compliments to all and those of Fr. Clarkson[147], my companion of voyage. Remember me particularly to those I mentioned in my last letter to which are to be added Mr Desfournais[148] and Fr. Brunning[149]. You (wi)ll give the inclosed to Fr. Howard. There is in it something I would not have known to all, but it may be communicated to you from whom I would not have anything hidden. It may perhaps afford you some comfort, or at least excite you to pray for me ...

Since I have still some paper left I will give you a short account of my last pilgrimage[150]. I set off from Tongres after having said Mass at 4 1/2, I arrived about 9 1/2 at Hasselt a small town 4 leagues distant from Tongres. I was already fatigued and, as they dont speak French there and as I was afraid to speak to any one I was at a loss what to do, when I met that poor man, who one day came to us in the street at Liege

---

146 Le catalogue de 1767 (*Angl. 24* 475) signale le P. Thomas Lawson (1720-1807) recteur du collège de Bruges. Cf. HOLT, *English Jesuits* 144.

147 George Clarkson (1739-1813) venait de terminer ses études de théologie à Liège et s'apprêtait à passer une année à Gand. (HOLT, *English Jesuits* 59; OLIVER, *Collections* 69).

148 Desfournais: nom introuvable dans les catalogues des différentes provinces de France.

149 George Brunning (1738-1802). De 1761 à 1764, il fit sa théologie à Liège. Puis il fut envoyé à Southend, avant d'être à East Hendred. Il est l'aüteur de *The Divine Economy of Christ* (London 1791). Cf. SOMMERVOGEL II 257-58. A noter qu'il y avait plusieurs Jésuites dans cette grande famille dont Anthony Brunning (1716-1776) qui fut professeur de théologie à Liège. Cf. FOLEY, *English Records* VII 99-100.

150 Pèlerinage à Notre-Dame de Montaigu.

and kissed our cloaks. He did the same to me and as I knew him to be a friend, I asked him the way to Herck, which he showed me very kindly. The two leagues I had to gain to it seemed to me extremely long. I arrived at last when the clock was striking 12. I dined at an inn just against the church where the maid spoke french. In the afternoon I passed thro(ugh) Diest, two leagues distant from Herck, and thence went to Montaigu, about a league and a 1/4 farther. I arrived there pretty early. After the visit paid to our B(lesse)d Lady I went to the house of the Oratorians who take care of the chapel which is a very noble one built by a Pope. The Prepositus – it is the name they give to the Superior – thought first I was come to ask him hospitality and told me it was not their custom to lodge strangers but as he knew I asked only to say mass, he granted me leave without much enquiry. The next morning I said the first mass at the high altar. It was a saturday. I took after the way to Loven. It is 3 or 6 leagues distant. It rained all the time. There is no road for the most part. One must go thro(ugh) woods and marshy places; neither do you meet with any one who understand(s) french. I think my good Angel helped me for I went as straight as could be. I arrived at Loven for first table. In the afternoon I took the coach for Bruxelles and the next that for Ghent.

35. Londres, 22 août 1766.
Au P. Fleury, collège anglais, Liège.
Or. autogr.: Paris, ASFCM 2AI,35.

Il annonce qu'il a trouvé une personne susceptible de soigner son bégaiement. Ce traitement qui doit durer trois mois l'oblige à rester en Angleterre où sans avoir de ministère particulier, il a à coeur la conversion des personnes qu'il rencontre.

D(ea)r Friend,

I don't think it is at all amiss to catch hold of the present occasion I have to convey a letter to you; for, besides the comfort I am sure you shall receive by it, I question not but you will also praise the Lord for the benefit he has done me in granting me a freer use of my tongue[151]. He has heard me thinks both your prayers and mine; as also those which many other friends of mine have often made to that purpose; but in a manner very different from what I expected. You know that I was persuaded that my impediment could not be removed by any natural means or industry; this I have happily found, was a wrong notion.

A very little time before I came hither, a man published in the papers that people that had any impediments in their speech could apply to him for cure, and that his help had proved beneficial to many. This, at my arrival, Mr Tichburn[152] our V(ener-

[151] Au cours de la retraite de trente jours, Pierre-Joseph de Clorivière avait demandé la guérison de son bégaiement et il avait eu la certitude qu'il en serait libéré: «quod ad te Ego te curabo dum tempus adibit» (Or. autogr.: Vanves, AFSJ *France, fonds Clorivière 2, 3617, 2;* éd. et tr.: MONIER VINARD, *Pierre de Clorivière* I 178). A la fin du Troisième An, le 6 juin 1766, il avait supplié le Seigneur de lui donner le libre usage de sa langue, pour la plus grande gloire de Dieu. Pour appuyer sa prière, il avait fait voeu de jeûner au pain et à l'eau chaque samedi et les veilles de fêtes de la Vierge, de réciter chaque jour l'office de l'Immaculée Conception et de demander les missions du Canada. Ses Supérieurs lui accordèrent la permission de faire ce voeu (Or. autogr.: Vanves, AFSJ *France, fonds Clorivière 2,2*; éd. et tr.: MONIER VINARD, *Pierre de Clorivière* I 187-88).

[152] John Tichburn (1694-1772). Ancien recteur de Watten et ancien maître des novices (1741-1745), il est socius du Provincial depuis 1762. Il le sera jusqu'en 1772. Le Provincial est alors Nathanaël Elliott. Cf. 38 41.

able) F(athe)r recalled to mind, when he saw me defective in my speech. He made the best informations about the man, found him to be a man of sound judgement and accordingly I was put into his hands. The smallest price he could take was twenty guineas. It was easily agreed to, besides twelve shillings a week for lodging with him. I have been there not yet five weeks, and in that time my way of speaking is, to the judgment of all, and my own, greatly improved. I do not say that I am quite free from stuttering. I am still stopt now and then, chiefly at the beginning of a conversation; but it is nothing to what it was before. I speak loud and without straining myself. I read after a very intelligible manner, so as to be heard even by a numerous assembly and I do not doubt but I could preach, and perform all the other functions of an English missionary. To effectuate this Mr Augier – it is the name of my master – has no recourse to physick[153] or surgery. He borrows nothing from those arts. Some few principles which he himself, or rather his father, has found by studying nature, together with a constant application to teach his scholars how to put the same in practise, are the only means he takes to cure stammering or any other defect of speech which are commonly ascribed to some vice in the organ itself, but [which] according to him are nothing more than the effects of a bad contracted habit. These principles he gives are very simple and cannot miss to procure the desired effect when put in practice. Neither is this a very difficult thing in itself, was it not for the contrary habit that must be rooted out. This cannot be done in one day, three months have been allowed for it and I hope from the Lord, who has blessed hitherto my weak endeavours, that in that space of time I shall get the better of my impediment. Let his holy will be done!

I cannot as yet tell you anything of my destination: my first has been changed on account of my being forced to stay here, as I (ha)ve said. Would to God this staying of mine here might prove beneficial to some souls I have met with; especialy to my master and his family, for they are Protestants and I am very desirous of their conversion, and have done not few things for the procuring of it; hitherto without effect, but not without hope. This is a work of God; he alone can draw to himself hearts that so many ties keep away from him. Pray for them and for me.

Tho(ugh) without any set occupation, besides that of endeavouring to get the better of my impediment, the days do not seem me too long. I am even obliged to allow sleep less time than ever I did. I found a true Father in Mr. Tichburn. I cannot express the kindness he has for me. Mr Forrester[154] thinks of going back from whence he came. Give me news of what concerns you and my other friends. My compliments to all especially to Fr Stuart, de La Fontaine and Fisher. I think of (th)em daily and desire also to be remembered in their prayers and S(anctissimis) S(acrificiis). Fr. Howard must not be forgot; recommend me to him in a very special manner: I was in hope he would have given some answer to my letter. If he has anything to tell me, and cannot send it himself, be so kind as to do it yourself ...

My health is as good, or rather better than ever: God knows how it goes with my soul. O how I desire it should be strictly united with Christ! When shall Jesus be the Soul of my soul, and my only life! There is nothing to be done without it. I experience his help increases with the want I (ha)ve of it. I have found the knowledge of controverse [and that o]f Scripture to be quite necessary, for any one who has to deal with heterodoxes: I think it is of a far greater use than that of our Scholastic Div(inity). It is the common opinion of all our people here. Tell me if you are to defend. My direction is as follows:

153 «Physick»: archaïsme pour «physic».
154 Forrester: nom anglicisé de Fleury.

To Mr. More[155] for Mr. Pigot, in Gloster'[156] Street nº 9, Queen's Square, London[157].

I am your most humble, affectionate servant and friend.
P. Pigot J.

[*Post-scriptum*:]
If Mr Desfournais be still at Liège my best compliments to him; and by him to Mme de Langle[158] upon the death of her husband.

*

Charles Fleury adresse cette lettre, le 5 septembre 1766, (Vanves, AFSJ France, fonds Clorivière 1,2) mais il n'a pas encore reçu la lettre du 22 août.

Dear Sir,

I intended to take the opportunity of Mr Lewis[159] going to London to send you a word of letter; but as he set off almost unexpectedly while we were at the villa, I have been disappointed. However whereas I expect a favour at your hands, I hope you will excuse me if I write to you by the post ... I doubt, or rather I have not that certainty I could wish, whether I am admitted and incorporated into the same *club*[160] as you, as one that properly belongs to it. This favour I most earnestly desire for my comfort and tranquillity, and I will spare nothing to obtain it some way or other. I beg therefore of you, Dear Sir, that you should apply yourself to [...] Headman[161] of the said *club*, when he is returned at London, and put the question to him. If the answer be negative, tell him that I am ready to do anything in order to deserve that favour, and, if necessary, bring to him the most pressing motives you can find. In a word, do, I beg of you, what you would have done for yourself in the like circumstance. If you can prevail with him to comply with my request, desire him to appoint for me a name proper to a member of the said *club*, or also to leave it to my choice, and return him from me and in my name a thousand thanks for the greatest favour I can receive from him. In case of a refusal, which however I cannot fear from so fatherly a person, tell me what I must do in order to secure my tranquillity for ever in that point, which of all things is that which I most ardently wish for. In fine send me word of all that shall pass ...

It only now remains for me to thank you, dear Sir, for all your past kindness to me, and beg your pardon for the little return you have received for it. I am apt to think it is in punishment of my negligence in that point, that you are to break off that correspondance which was formerly between us, and which I was in hopes should afterwards, if constantly kept, prove a most propre means for me towards the end we both aim at. But since, or rather, if you are *moved* to the contrary, I must and do humbly submit the ordination of Di(vine) Providence. *Justus es, Domine, et rectum judicium tuum.*

---

[155] Thomas More (1722-1795) était au collège Saint-Ignace. Cf. HOLT, *English Jesuits* 169-70.

[156] Transcription phonétique pour «Gloucester».

[157] Le P. de Clorivière est au collège Saint-Ignace qui comprend la maison du Provincial et le collège d'Hammersmith.

[158] Dans l'état actuel des recherches, nous ignorons qui est Mme de Langle.

[159] Il y a, à ce moment-là, deux Lewis dans la Province d'Angleterre: Thomas Lewis, alias Culcheth (1741-1809) alors au collège de Bruges en 1767 (*Anglia 24* 475) et James Lewis (1731-1776) à Gand ou Brambridge. Cf. HOLT, *English Jesuits* 150-51.

[160] Il s'agit de la Province anglaise à laquelle Charles Fleury désire être rattaché.

[161] Le chef du club: le provincial de la Compagnie.

Immediately after your last received, I sent to Mr Monulphe Burtin the little book and a copy of the manuscript asked for to which I added *doux accords*[162], etc. It is now above three months since my uncle has done what he proposed. He is now employed near Compiègne ... Mr Galliffet's little book 12° which you read some time ago with so much satisfaction is now under the press and almost finished. The great 4° of the same will perhaps also be printed in english[163] ... Our affairs are still on the same footing in Lorraine. President de Langle is dead ... Mr Warrilow[164] is to teach philosophy ... Mr Reeve[165] is declared first def. and I the 2nd ... Mr Stuart, Mr Delacroix, Mr Perrin, Mr Desfournais, etc. send you their best compliments ... I hear you are under the hands of a skilful doctor and that the success of his prescriptions has already surpassed the expectation of all. I most heartily thank God and congratulate with you for it. I wish the cure may be entire and hope it will. Remember.

Your faithful friend.
C. Fl[eury].

*

Le 19 septembre 1766, Charles Fleury répond à la lettre de Pierre-Joseph de Clorivière du 22 août 1766. Il y joint un mot du P. Howard (Vanves, AFSJ France, fonds Clorivière 1,2).

D(ea)r Friend,

You may easily conceive how great a comfort your letter afforded me. I read it several times both by myself and to several of our friends who are all greatly satisfied with the good news it contains. For my own part I cannot sufficiently admire the sweet ways of Div. Providence in making upon for your recovery, of a means which you and I so little relied on. I have heartily thanked Alm. God for so great a benefit and will still continue to beg of him that he would crown his work by granting you a perfect and constant cure. I gave your letter to read to Mr Howard in particular. Upon some words concerning a letter you sent him sometime ago, he desired me to tell you an answer to your questions, that he thinks what you understood to be [...] and true; that as to your schemes of life for the future, he is of opinion that they must be calculated to the various places and circumstances you may be in ... I hope you will take to heart the affair I recommended to you in my last for I suppose you have received it at present and found in it sufficient news concerning me and our friends. We are going to give up for about a week the daily exercises of our trade. A short diversion does a man good and chiefly such a one as we will take. But time does not allow me to be longer. Remember.

Your faithful and affectionate friend.
C. Fl.

---

[162] Ces «doux accords» sont-ils une allusion au poème composé par le P. de Clorivière en juillet 1762? Cf. 22.

[163] Nous n'avons pas suffisamment d'éléments pour retrouver les ouvrages de Galliffet dont il est question ici. A noter que les lectures des oeuvres de Galliffet ont orienté la dévotion de Pierre-Joseph de Clorivière au coeur de Jésus.

[164] William Warrilow (1738-1807) est enseignant de philosophie à Liège en 1766 (*Angl. 24* 472 v.). Cf. HOLT, *English Jesuits* 259.

[165] Richard Reeve (alias Haskey) (1740-1816). Après une année au collège d'Hammersmith (1765), il est envoyé au collège St Aloysius (1767) *Angl. 24* 482 (cf. HOLT, *English Jesuits* 208).

[Post scriptum:]

Hon. D(ea)r Sir. I received your favour from Gand. I shall w(i)th pleasure communicate to you by means of your friend Fleury any particular private intelligence that may be of service. At present I have nothing to send but my sincere wishes of the welfare and the desire I have of a share in your remembrance.

Yours affectionate.
J. Howard.

36. Londres, 7 octobre 176[6][166].
Au P. Fleury, collège anglais, Liège.
Or. autogr.: Paris, ASFCM 2AI,36.

Il fait part du prolongement de son séjour, de son désir de catéchiser les enfants, et manifeste son goût toujours plus ardent pour accomplir la volonté de Dieu. Dans le post-scriptum, il annonce son départ pour le collège d'Hammersmith.

D(ea)r Friend,

Mr Elliott[167] is just come to town. I have spoken to him about your affair[168]. You have no reason to fear. I am bid to tell it you from him. He looks on you as his own[169]. I shall know in two or three days whether I am to be settled here or no. It is very likely I shall. God's will be done. All things and places are indifferent for me, but I see a vast deal to do in this town for our D(ea)r Lord and for the souls that are so dear to him. In a short time I hope I should have as much to do as I could wish. In case I stay here I shall begin very soon to catechize as many children as I can get. I have that business very much at heart. I am pleased with the very thought of it. All this is in answer to the letter our d(ea)r Fountain[170] has been so good as to send me by Mr Lewis.

Till now I have had pretty good time to afford to prayer. I find it strengthens my soul, as corporal food the body. It enables one to do more than nature is apt to let him think it can bear. O d(ea)r friend, let us love that holy exercise and give our great God as much time as we can. Study, I know, must take a good part of yours, but it becomes a prayer and even a very grateful one, when begun out of obedience, continued with a right intention, and now and then intermingled with short elevations of the heart and mind towards God.

---

[166] L'autographe porte la date de 1764, la graphie est bien lisible. Cependant la teneur de la lettre oblige à la situer en 1766. Elle est suivie d'un postscriptum daté d'octobre.

[167] Nathanaël Elliott (1705-1780) est provincial de 1766 à 1769 après avoir été socius du provincial de 1747 à 1748, recteur du collège de Saint Omer (1748-1752) puis du collège anglais à Rome (1756-1762), et enfin de celui de Bruges (1762-1766) (*Angl. 24* 472; cf. HOLT, *English Jesuits* 86).

[168] Cf. lettre de Fleury du 5 septembre 1766.

[169] Le Provincial Nathanaël Elliott répondit à Fleury le 30 octobre 1766: «D(ea)r Sir, Our common friend Pigott tells me you are uneasy under a doubt of your being or not being in this Province. I most willingly accept your offer, approve your desire and embrace your Person as any angel from heaven sent by Providence for the good and salvation of others, thousands, I hope, of others. Go on, my dear child, with content and resolution and make yourself the instrument in the hands of God, w(hi)ch he requires of the talents he has pleased to bestow upon you. I shall be happy in every occasion of showing myself a father and providing every thing in my power for your ease, comfort, content and happiness». (Or. autogr.: Paris, ASFCM *2AI A*).

[170] Nom anglicisé de La Fontaine.

Now, after your spiritual exercises, me thinks you are full of flames, and peacefully engaging God within yourself, remember me sometimes when you converse with him you love and serve so faithfully. God continues always to be exceeding merciful to me, but I cannot assure you I grow better for it. Beg of him that I may never in the least swerve from his divine will; but do in everything great or small whatever will be most pleasing to him, tho(ugh) great and difficult, tho(ugh) base and little in the eyes of the world; how glorious, how sweet a thing it is to perform and execute the will of him who is only great, all our happiness, and the sole rule of all rectitude and true virtue. On the contrary how mean, base and vicious is any thing not agreable to that will; how bitter would it be to us if we had light to judge of its deformity and a feeling of what it is in itself. I leave you with God, Jesus and Mary. May the H(oly) Ghost pour down upon you his most sweet blessings. Drink out of the sacred hearts that most precious liquor that breeds in us all virtues.

My respects to F[athers] Delacroix, Perrin and all our other friends. I will always see with pleasure your letters and answer them if I can.

Your most humble, obedient servant and b(rothe)r in our L(ord).
P. Pigot.

[Post scriptum:]
P.S.: Having deffered[171] to send this letter, I (ha)ve something new to tell you. I will set off to morrow for Hammersmith[172] to take care of a school there for some weeks, till the man destined for it comes to take possession of it. After that I am to come back here, where it is now highly probable that I shall be settled, at least for the winter. During which time, one of my chief occupations will be to put a certain library into order; this last thing don't make too much known, but apply to the librarian at Cologne and desire him to send you the plan of the Catalogue of their library; for I was vastly pleased with it, and intend to make such a one. *«Laudetur Dominus Noster Jesus-Christus»*. PX. Amen.

37. Hammersmith, 6 mai 1767.
Au P. Fleury, collège anglais, Liège.
Or. autogr.: Paris, ASFCM 2AI,37.

Il remercie chaleureusement des lettres échangées, manifeste que leur amitié grandit (symbolisme des noms) et y associe le P. de La Fontaine ainsi que quelques autres. Il raconte comment au cours de sa maladie il a été entouré d'une très grande charité, combien il a reçu des grâces. Il considère que saint Louis de Gonzague a eu grande part de sa guérison.

D(ea)r Friend and most beloved servant of Christ and his B(lesse)d Mother,
P. X.

It is with an incredible joy of my soul that now I resume the pen to give you a proof of the sincere love I bear you, I will very willingly and even more willingly than ever, entertain a sweet commerce of pious letters with you, useful, I hope, both to

[171] On lit «differed» dans le manuscrit.
[172] Hammersmith, petite ville des environs de Londres où les Jésuites ont une résidence.

your soul and mine. In my sickness[173], God knows how, my esteem and affection for you have increased to a great height. I cannot tell you what I think of you; but, methinks that for the future we shall be still more strictly united than ever, and, that such is the will of God. You are called *Forrester* and I soon shall be called *Rivers*[174], for this name – id w[ha]t I take for truth is not mere fancy – is the most convenient to me and has many misterious meanings, I might say, most wonderful ones, which I dare not credit to the paper. Your name also has something pleasing to me. It sounds something wild, and gloomy and silent. Your life, I mean the interior one, shall be, after the example of our holy Father, hidden from the eyes of men; it shall be hidden with Christ in God. The agreement also which *forests*[175] and *rivers* naturally have with each other presents me with a thought or kind of reflection I am mighty pleased with. *Rivers*, under the shade of forests flow smoother and purer. *Forests* watered by rivers are more agreable and fruitful, if composed of such trees as are to bear fruits *«tanquam lignum quod plantatum est»*[176].

I have much dealt upon names, nevertheless I cannot yet leave this chapter without mentioning that of *Fountain*[177]. The limpidity, clearness and quiet of a fountain agrees so well with the character of our friend, which I love most dearly, and now more than ever that every one, I think, must perceive the conveniency. I am in some manner convinced that *China* is fallen to his lot. There he will find the Lord. And these words, well understood, with due proportion, as to a secondary and instrumental cause, shall be verified of him: *«fons aquae salientis in vitam aeternam»*[178]. These things you will communicate to him; had I more time I should have wrote to him apart in answer to the most kind and loving letters I (ha)ve received from him; but I don't question but he will be so good as to pardon me this neglect, and no ways think it a breach of want of friendship. For Fisher, I am sure he will laugh if with my compliments you tell him, as from me that I hope he shall be a Fisher of men, or according to the other interpretation of Fr. Perrin that he is a beloved child to our B(lesse)d Saviour and his B(lesse)d Mother. I have much or rather very earnestly prayed for you all during my sickness; and did not doubt in the least you were then also praying very heartily for me; which gave me great comfort. It seems also to me that God moved the hearts of a number of simple people here to pray likewise for me th[ough] not acquainted with me, nor I with them. It happened something very strange in that kind, w(hi)ch I may perhaps tell you, at other times. The care also taken of me, and the charity showed to me was wonderful; the expenses of my sickness were very great, but nothing was denied me or spared, not to say that it was offered me with profusion. Superiors even did not stick to say that were it necessary to melt chalices and other sacred vessels to supply my wants, they should do it.

---

[173] Il contracte une maladie dont nous ignorons ce qu'elle fut. Au cours de cette maladie, il reçut des grâces extraordinaires qui le firent prendre, par certains, pour un illuminé ou un fou. Cependant, ses Supérieurs, le P. Elliott et le P. Tichburn en jugèrent différemment. Howard écrit le 29 février 1768: «Without doubt God has great designs over you» (Or. autogr.: Vanves, AFSJ *France, fonds Clorivière 1,2*).

[174] Les documents officiels de la Compagnie (registres, catalogues ...) mentionnent toujours les trois formes Picot, Pigot(t) et Rivers.

[175] Jeu de mot sur «forest»: «forêt»; à noter que «forester» en anglais signifie »forestier».

[176] Ps 1,3 (Vg).

[177] Nom anglicisé de La Fontaine. Cf. 36.

[178] Jn 4,14.

My paper is almost filled up, and my time over, and I have yet said nothing of what I intended, but have spoken of quite other things; may it be for the glory of God. Another letter may atone for the defect of this wh(ic)h nevertheless must not be indifferently communicated to all unless you think it fit for the good of my soul, that I should still be looked on, as being at present as little in my senses, as they have thought me to be in my sickness, tho(ugh) I had the intimate sense of the contrary, and did, but in vain, endeavour by the most convincing proofs to convince them that I had the full use of reason. God did permit it for my greater good and it was not a little comfort to me that all this happened in the time of the Passion. I would make, I think, a pretty large volume was I to set down all what I experienced in my sickness and the graces and favours of God I received as also perhaps the illusions and subtle deceits of the wicked spirits. I am convinced St Aloysius[179] had a great hand in my cure tho(ugh) he left the glory of it to a Protestant Doctor, for whose conversion I myself am bound, and desire you to pray. Our B(lesse)d Lady, above all, not to speak of our B(lesse)d Saviour and God himself, has been kind to me even beyond all I ever hoped or fancied. All these things I remember but in a confused manner, and I thank God for it. For were they now present to me as they have once been I don't know what should become [of] me.

It is high time to end the letter. My pen has all the while prevented my thoughts; so that I have observed no order, not even in the manner of writing. A thousand things I would have to say to Fr. Howard w(hic)h the paper cannot suffer. I hope I shall see you before the end of August. My respects to Frs. La Croix, Stuart, Perrin, the friend of M[a]d[am]e de Langle, whose name I don't remember but whom I sincerely love.

Cordival[180] is received amongst us as lay brother. He was my penitent. I have been constituted his master of novices and have exercised that office in his regard.

P. Pigot Jes.

38. Londres, 16 mai 1767.
Au P. Fleury, collège anglais, Liège.
Or. autogr.: Paris, ASFCM 2AI,38.

Alors qu'il est en convalescence, il considère comment sa maladie a été un temps de grâces abondantes bien que certains l'ait pris pour un insensé. Il annonce sa nomination de socius du maître des novices à Gand.

D(ea)r Forrester,

This is the 2nd letter I write to you since I am upon my recovery. You will receive them both from Mrs Wright, whom I advise you to see, if you can obtain leave. She is a great soul, and a great friend of mine. The first letter[181] I have long kept by myself, dubious whether I should send it or no. At last after a new lecture of it I have deter-

---

[179] La dévotion du P. de Clorivière à saint Louis de Gonzague a toujours été très grande.

[180] Cordival ne persévérera pas dans la Compagnie. Cf. 42. On peut voir dans les notes personnelles de Pierre-Joseph de Clorivière combien il prie pour le novice cf. retraite de septembre 1767 (Or. autogr.: Vanves, AFSJ *France, fonds Clorivière 2, 3617, 1*; éd. et tr.: MONIER-VINARD, *Pierre de Clorivière* I 228). Cf. 39 41 42.

[181] Lettre 37 écrite le 6 mai 1767.

mined for the affirmative. I was in a passive state when I wrote it, and ruled as it seems to me by the good spirit, not by the bad one, or my own spirit or imagination, but this I have no full certainty of, but only a certain intime conviction that tells me it is so. Therefore I dare not quite rely upon them, as divine illustrations, nor deliver them as such.

My sickness has been a very wonderful one as to the many things I have experienced within me and, the effects I still feel thereof. I am as it were born anew[182]. Grace is over flowing. Those, which we call *gratis datae* are also abundant. I found yet no one whom I could speak to, that resisted to my word either Catholic or Protestant. But as I have not always acted nor spoken as feeble human [reason] seemed to dictate, I have had the happiness to be looked for a while as being still lightheaded. All our people have had that opinion of me, except Mr Tichburn, who always maintained that neither my words, nor actions gave him occasion to form of me any such judgments. All, I think, are now of his opinion and do me the favour to think me a man of sense. This Mr Tichburn is a very up right man, a very good head, and a man whom I dearly love, and by whom I am also dearly loved. Since my first coming here, he never ceased giving me proofs of his kindness. He also loves you my d(ea)r Forrester, and you must love him. I lodge at his house, with Mr Elliott, our Provincial.

My health improves every day. I have been eight days to take the air and drink milk in the country[183]. Now I am come back to town and have reassumed the care of my little flock, which, I foresee would very much increase was I not to leave it soon, but the Providence has appointed me to be *socius* at Gand[184]. The manner this was done has something extraordinary, which you shall know, when we shall meet at that place. I am only detained here to put the library in order, as I have begun.

You desired in your last letter, that I would give you some account of my speech. For a long while before my sickness, it was almost returned to its old state for want of exercise, or for some other cause I don't know: but since I am grown better, I speak with an unusual freedom and facility, chiefly when the discourse is about God. I have since preached before a Congregation, ex tempore, and in English, for the space of half an hour, without any other preparation than merely reading over the Gospel of the day with attention, because that was then sufficient for me. I experience a very great facility whenever I have to entertain any one with discourses of piety. This I

[182] Cf. lettre de John Howard à Pierre-Joseph de Clorivière non datée, sans doute postérieure à cette date (Vanves, AFSJ *France, fonds Clorivière 6*): «Tis now some time since I had a knowledge (when I prayd for your servant Fr P's recovery) that he is a true instrument w(hi)ch you w(oul)d make use of to your honour and glory. This gave me great hope of his recovery. I saw, and continue to see, his soul on the right hand of God, – seated by the third Person near the great Queen of Heaven, his Mother.I know he received this favour through her that his soul is pleasing to her and all heaven. I see nothing in his Bd soul but w(ha)t is so to you, my great God, and rejoice much in this knowledge in the same way as if I saw the same favours done to myself ... When I prayed for him at his request, I was made to see him, as I' (ha)ve said before above, high in you. I also saw my dear Lord and Saviour enter into his sick and feeble body. He fills and animates him. By w(hi)ch I understand that J. Ch. lives and acts in him here while his soul lives in you, his conversation is in Heaven. He must endeavour to purify and perfect his Love by divesting himself of all affection to sensible sweetness. Tis you, and not your favour which be the only object of this pure Love. I don't say this because I think he offends in it but to excite him more and more to attain the perfection of perfect Love to w(hic)h God calls him».

[183] Probablement au collège d'Hammersmith.

[184] La décision de le nommer socius a été, semble-t-il, prise rapidement. Est-ce parce que le P. Knachtbull, recteur de la maison de Gand, le connaissait bien pour avoir été son maître de Troisième An?

think was granted to me in my sickness by our B(lesse)d Lady, who at the same time, as it appeared, renewed to me a favour done to me at Liege. Every one perceives as well as myself a very extraordinary change in my speech for the better. I hope it will last, but I cannot be quite certain of it[185].

I have many things I might tell you about England, France and Spain. The divine Justice will give place to his Mercy. Wonders, methinks, will be wrought, such as have not yet been seen since the establishing of Christianity. If you have heard anything of that, acquaint me with it, for I cannot help fearing to be deceived by my own fancy. What Mr Howard has sent me, gave me some comfort, but not a complete one. Acquaint him of this. Tell him that I was informed in my sickness that he and A.[186] prayed for me, and that I prayed also for them. I had assurance of the goodness of her's spirit. She is in a perfect passive state; he need not have any doubt about it. I thought I experienced myself something of her's state and illustrations, and saw wonderful things that God would do by myself as his instrument. Again acquaint Mr Howard with that, for I fear deceit. If he loves me, as I am sure he does, tell him that he may be sure no one loves him more than I do, in Xt Jesus; in whose Sacred Heart I am, and always will be, d(ea)r f(rien)d yours.

P.

*

Charles Fleury répond aux dernières lettres, vraisemblablement en juin (fête du Corps du Christ) 1767 (Vanves, AFSJ France, fonds Clorivière 1,2).

D(ea)r Friend,

A thousand thanks to our Lord and to you for your kind letters. You easily conceive with what comfort of my soul I did read and read them over. I do most sincerely praise the Lord for the many great things he has done in you. Neither do I doubt but what he will continue to pour down in abundance upon you the treasures of his boundless mercy, as I am likewise convinced that you yourself will never cease to answer the call of his grace and to improve his div(ine) favour to that degree of perfection which he intends by bestowing them upon you. Upon the whole you need not fear. A., as I suppose, A. has read the letter, I am bid to tell you in general that everything is right ... As to what is to happen afterwards, I know nothing in particular. You have heard already, I don't doubt, that our B(lesse)d Sav(iour) is nailed to the cross, to a great cross: but the feet are not yet, and must be nailed to it[187]. When he is quite crucified, which did not appear to be long to, then it is that we, as much as I remember, are to rise to a new life. We are still in Lorrain[188].

[185] Cette amélioration ne dura pas. Une note ajoutée postérieurement au voeu qu'il avait fait (cf.n. 151) nous dit: «When I was in England my speech seemed for some while, considerably mended; but when the leave of observing these vows was taken away from me, I soon relapsed in my former way of stuttering». Cf. Or. autogr.: Vanves, AFSJ *France, fonds Clorivière 2,2;* éd. et tr.: MONIER-VINARD, *Pierre de Clorivière* I 188.

[186] «A». désigne généralement Christina Denett dans les écrits de Pierre-Joseph de Clorivière.

[187] Cette image surprenante du Christ crucifié dont les pieds ne seraient pas encore cloués à la croix est un mode analogique pour parler de la Compagnie souffrante. Déjà, Pierre-Joseph de Clorivière parlait d'elle comme d'une «Mère de douleurs». Ici, Fleury choisit l'image du Christ crucifié.

[188] En 1766, à la mort de Stanislas Leszczynski, beau-père de Louis XV, la Lorraine est rattachée à la France. Il est à craindre que les mesures anti-jésuites soient appliquées avec la même rigueur que dans le Royaume, d'autant qu'un grand nombre de Jésuites s'y étaient réfugiés. Cf. *Histoire de la Lorraine* (Toulouse 1977). Cf. 42.

Now to say something of your friend Forrester, he begins, I think, to experience the effects of your prayers. He has moved some weeks ago to embrace a practise, daily confession of which he has ever since drawn great comfort and benefit. He defended Divinity the f[irst] of the instant with applause: the 10th he set off from Liege and the 15th arrived at Gand where he now is to make his exercise which is to begin to night, *feast of Corpus Ch(risti)*. He has already experienced, these three or four days, some *touches* of div(ine) grace, which as he hopes, are so many [...], of his intire conversion during that happy time. Pray for him, d(ea)r friend and don't doubt but that he (wi)ll pray for you. The next four weeks will perhaps be hard for him, perhaps very sweet and perhaps neither. He is, thank God, ready to receive everything that shall come. He is of opinion, as well as you, that he is called to a silent obscure retired life, though he is ready against his natural inclination to engage into the main world if Superiors should think proper. Be pleased to let me know in time whether you are to come here. I have prayed and will still pray for the Doctor who cured you.

Totus in X^{to} tuus.
Car. F. S.J.

39. Londres, 7 juillet 1767.
Sans adresse.
Or. autogr.: Paris, ASFCM 2AI,39.

Il exprime sa joie d'être appelé à la fonction de socius et expose avec humilité et élan comment il conçoit sa tâche. Répondant à la lettre de Fleury, il reparle du projet de vengeance évangélique devant l'annonce de nouvelles persécutions.

D(ea)r Friend,
P.X.

I must write you since you have desired it. I am to set off from hence tomorrow sat night which is the 15th of the instant. Mr Cordival our loving brother will come with me, to be cook either at Ghent or Liege, and continue his noviceship which has begun here, last Easter under my care. For I was from that time constituted his master of novices and performed the office thereof in his regard, how little soever qualified for it. For tho(ugh) perhaps you hope better of me, the truth is that I stand myself in need of beginning anew my noviceship. This, I think, I will be somewhat able to effectuate in my new office of *socius* which, on that account, has no few charms for me. Yes, d(ea)r Brother and Father, it will be my endeavour to copy the virtues I will remark in our novices, their obedience, modesty and punctuality to the rules.

The divine Providence I must acknowledge has always taken a special care of me, but I cannot bless her too much for giving me such opportunity of advancing into virtue or rather of beginning at last a true Religious life. It is hard, believe me, to walk here in the paths of perfection; there is need of greater virtue; and it is because I am not equal to the task; tho(ugh) God gives me a sincere desire to fulfill it, that his most paternal goodness is pleased to put me again in the way to obtain that necessary degree of virtue I so much stand in need of. If at the same time, I may be of any help to our Novices towards the attaining of perfection, either by words or examples, it will be a singular comfort to me. Would to God to bless my weak endeavours. For you, most loving Father, wherever you be, never cease to wage a continual war against

sins, faults, imperfections, both in yourself and others. Draw to God by prayers, words, and examples as many souls, as you can. You see how the rage of the infernal powers is inflamed against us; how they are bent upon our ruin and leave no stone unturned to compass their end.

Let us conceive the project of a holy revenge; trusting in the name of Jesus, under whose ensigns we fight. Let us attack them and hope to overthrow their empire, in ourselves first, then in others. For my part I am resolved upon it. I will follow Jesus to the last breath of my life. May I shed for his cause to the last drop of my blood. God knows what new persecutions are still hanging upon us but I expect some more. I expected them even before I was told what you mentioned to me of the feet not being yet nailed to the cross. Bridault[189] in a letter tells me that those who see clearer in the matter, are under expectation of so many and so great blessings, this persecution is to produce, that I should not wonder, says he, if they were to increase. I am quite of his opinion. Let us pray and suffer now in patience. «*Qui seminant in lacrimis in exultatione metent*»[190].

A thousand assurances of respect to Mr Knachtbull[191], Whithy[192], Clifton[193], Blyde[194], etc. I would have wrote to Fr. Rector, did I not know that Mr Tichburn is to do it himself by this same courrier. Adieu, till I see you. Pray for me. All this while, I heartily join with you in prayers.

D(ea)r F(athe)r
Your most humble, obedient servant in Christ.
P. Rivers.

40. s.l., s.d.[195]
Sans adresse.
Or. autogr.: Paris, ASFCM 2A1,40.

Il se réjouit du ministère exercé par son ami, lui fait part du sien auprès des novices et manifeste une nouvelle fois son amour pour la Compagnie.

D(ea)r Friend,

I have sent both your letters to Mr Howard, after having read with a great deal of satisfaction that which was directed to me. Since, Mr. Knatchbull has received

[189] Auguste Bridault (1743-a.s.) étudiant en physique à la maison professe de Bordeaux en 1762 (Vanves, AFSJ *Aquit. 1762*).
[190] Ps. 126 (125), 5.
[191] Robert Knachtbull (1716-1782), Jésuite recteur de la maison de Gand de 1765 à 1773. Cf. HOLT, *English Jesuits* 140. Cf. 39 41.
[192] Edward Whithy ou Whity (1689-1769). Il avait été recteur du collège de Liège de 1759 à 1764. En 1767, il est préfet spirituel à la maison de Gand (*Angl. 24* 477). Cf. HOLT, *English Jesuits* 263-70; OLIVER, *Collections* 227.
[193] Le catalogue de 1767 mentionne deux Clifton. Francis Clifton, alias Fanning (1742-a.s.). au collège de Bruges (*Angl. 24* 475v) et Thomas Clifton (1700-1777), instructeur du Troisième An à la maison de Gand. Cf. HOLT, *English Jesuits* 91 61.
[194] Deux Blyde, des frères coadjuteurs, figurent dans les catalogues: Joseph Blyde (1726-1792) est en 1767 au collège de Bruges (*Angl. 24* 476) et John Blyde (1715-1787) au collège de Watten (*Angl. 24* 478). Cf. HOLT, *English Jesuits* 34-5.
[195] Sans date mais postérieure à juillet 1767 puisque Pierre-Joseph de Clorivière est maître des novices.

another letter for the same person which he did forward to him. If you write to him again, it will be less expensive to direct your letter to Mr Howard at Mr Scarisbrick[196]. I mean in french, à *M. Howard chés M. Scarisbrick,* he cannot miss, I think, to receive it. I am well pleased with your way of living[197] quite worthy of a son of the Society, being wholly taken up with things useful both to your neighbour and yourself, and very agreable to God. I conceive it to be altogether laborious and painful, but having been all your life time applied to a constant study, you must feel it less than another, and use and practise will make the thing easier with time. I share your sollicitude for your flock, it is enough they belong to you to recommend them to my prayers. I very much approve of your preaching every sunday. The making of your sermons must needs at present take a deal of your time, and allow you very little leisure to improve yourself by reading, but this loss is abundantly compensated by the facility you acquire thereby and a certain richness and fecundity of thought which your mind will contract by degrees. God be blessed for the facility you already experience in many regards, for the good success with which he has been pleased to crown already the beginning of your labours. I cannot help thinking that these are but the prelude of greater things and that God reserves to promote some day his in a manner which will redound to the benefit of a greater part of mankind. After all, this is not what we are to aim at. Our only ambition, our only care must be to fulfill the will of God. In this we must place all our delight. We are happy and glorious with it; and as long as it is the object of our application, we are sure not to put any obstacle to the designs of God, and equally please him in the meanest employment, as we should in the greatest.

I do not remember if I have acquainted you with my present situation. I am of little service, but am content even in my being so; since such is the will of God. I remark with pleasure that our novices advance in virtue, but I am conscious that this is no part owing to me. I am [a] great deal more free with them than I was. I play at hockey[198] on recreation days, but have not yet been able to speak once by way of discourse, nor do I think I ever shall. However I am pretty much taken up with writing. I cannot complain as you do, the invention and design are what puzzle me most; the matter nor the thoughts are seldom wanting but I am often at a loss for expressions. I have lately composed four exhortations[199] relating to our present circumstances, from which I draw several motives of strenuously applying ourselves to the acquisition of perfection. In the first I consider our calamities with regard to the Society and prove the necessity of aiming at perfection because this is the only means we have of allaying her grief, of giving efficacy to our prayers, and abridging her sufferings by removing the causes thereof. In the 2nd I consider the calamities with regard to this Province, to ourselves and I prove the same as in the precedent, from the special protection of God over us in this time of thryal from the actual rage of devil, from the fears we may justly entertain. The third in which I considered the same calamities as coming from God is divided in two parts, each of them full large enough for a separate exhortation. My text is «*Infirmitas haec non est ad mortem, sed pro gloria Dei ut glorificetur Filius Dei per eam*». In the first, I show that we are not to be apprehensive

---

[196] Francis Scarisbrick, alias Neville (1701-1789), instructeur du Troisième An à Gand de 1752 à 1759, puis recteur du collège de St Omer et enfin de Liège au moment où Pierre-Joseph de Clorivière s'y trouve. Il y resta jusqu'à 1768. Cf. HOLT, *English Jesuits* 221; OLIVER, *Collections* 186-87; FOLEY, *English Records* VI 690.

[197] Fleury était peut-être déjà chapelain de Lord Teynham. Cf. 41.

[198] On lit: «at tockey»: transcription phonétique pour «at hockey».

[199] Ces exhortations sont perdues.

of the destruction of the Society, this I prove first by general considerations on the conduct of God in all ages, on the nature of our Society, which from the beginning was always persecuted and grew more flourishing by this means, on her end, on the *innumerable blessings* conferred upon her and the constant zeal which she always showed for the interest of God, which zeal is the chief cause that draw upon her the hatred of all those who hate truth, etc. Then I enter upon more particular proofs, apt to convince us that God will declare himself in our favour; the miracles more frequently wrought by the invocation of our saints; the confirmation of our Institute by the Vicar of Christ, the zeal of many fervent souls in praying for us, and a certain inward persuasion most good people have that everything will turn to the glory of God and the advantage of the Society. Lastly I relate two predictions, one of St Theresa, the other of St Ignatius, that promised us duration no less than that of the world itself. These two predictions I found in Lancicius[200]. In the 2$^{(n)d}$ part, I expose what we have reason to hope from the merciful hands of God as the fruits of the thryal we are put to, after having spoken of what he now requires at our hands. I do not conceal here the extent of my hopes, an entire renovation of our first spirit, and the same divine blessings that signalized her beginning. The first exhortation has been publikly delivered tho(ugh) not by me, the same favour will be done to the two last.

41. Gand, 11 décembre 1767.
Au P. Fleury, chez Lord Teynham, Linsted Lodge, Kent.
Or. autogr.; Paris, ASFCM 2AI,41.

Il cite largement une lettre du P. Amiot sur les missions de Chine et la situation de la Compagnie. Puis il exhorte son ami à se préparer à faire face aux persécutions qui s'annoncent.

D(ea)r Friend,

I received in August your letter which was brought me by Mr Cordival and gave me no small comfort. However it has hitherto remained unanswered, nor would I have thought of writing to you before the beginning of the year, had not a letter of Fr. de La Fontaine afforded me a motive to do it sooner. I will first send you a copy of the news it contains. The first is a letter from Fr. Amiot[201], from Pékin 4 (septem)bre 1766 ...

«L'empereur a mille bontés pour nous. Il nous permet de prêcher notre sainte religion dans la capitale de son empire. Il prend même notre défense, quand nous sommes attaqués par les tribunaux et il nous protège si ouvertement que si tous les chrétiens se comportoient suivant les principes de leur religion, les persécutions n'auroient plus lieu sous son règne. Nous venons d'obtenir de lui une nouvelle faveur, d'autant plus précieuse pour nous qu'elle nous met à même de recevoir ceux de nos confrères qui voudront bien venir partager nos travaux. Sa Majesté, ayant appris que les habitans de Macao, petite ville des frontières de la Chine, de la domination du Roi du Portugal avoient enlevé tous les Jésuites et ne vouloient plus en recevoir de nouveaux

---

[200] Nicolas Lancicius (1574-1653), Jésuite, auteur mystique et théologien. Cf. SOMMERVOGEL IV 1446-55, IX 569-70; A. LIUIMA, Art. *Lancicius*, *DS* IX 180-86.

[201] Jean-Joseph Amiot (1718-1793), Jésuite, savant attaché à la cour de l'empereur de Chine, Kien Long. Il sut par sa science s'accorder les faveurs du Prince et tenta par tous les moyens d'assurer la protection des Jésuites français en Chine. Cf. J. DEHERGNE, *Répertoire des Jésuites de Chine de 1522 à 1800* (Roma-Paris 1973) 12-3 (= BIHSI 37).

pour nous être envoyés ici, a donné récemment un édit par lequel il permet que les Jésuites qui auront quelque talent pour être admis à la Cour, pourront se présenter au Tseng-tou, gouverneur de Canton, lequel aura soin de les faire partir pour Pékin et de leur fournir tout ce dont ils auront besoin sur la route. C'est ainsi que la Div(ine) Providence nous console d'un côté, tandis qu'elle permet qu'on nous afflige de l'autre ... Je ne doute pas qu'il ne s'en trouve qui voulussent venir prêcher ici la foi. Ce qui les empêche de satisfaire leur zèle, c'est peut-être la crainte où ils sont de ne trouver personne à la Chine pour les recevoir. Ils trouveront tout ce qu'il faut à Canton. Qu'ils viennent seulement, je n'entre point pour le présent dans un grand détail, je vous diroi uniquement que nous jouissons de toute la liberté nécessaire pour pouvoir exercer avec fruit le s(aint) ministère. Nous profitons de cette liberté avec toute la prudence qu'exige l'état de nos affaires. Nous baptisons, ou par nous-mêmes ou par nos catéchistes, un grand nombre de petits enfans, peu d'adultes. Il n'est cependant point d'année où nous n'ayons la consolation d'enrôler dans la milice chrétienne quelque famille infidèle. Du reste nos églises sont ouvertes à Pékin aussi publiquement qu'à Paris et à Lyon. Si ceux de nos Pères qui font la mission dans les provinces jouissoient de la même liberté, je ne doute pas que la Chine ne fut bientôt toute entière sous les étendards de J.C.. Dieu est le maître des événements. Que sa sainte volonté soit faite en tout et partout».

Le reste est daté de Rome, 17 octobre 1767.

«Deux guérisons miraculeuses opérées par s(ain)t Louis de Gonzague, l'une d'un jeune médecin, l'autre le jour de sa fête, en faveur d'une religieuse capucine à Ricanati, de plus, une guérison miraculeuse opérée par le V. P. Hieronimo[202], dont la cause sera décidée au mois de may 1768 ... On a voulu inquiéter les Jésuites à Madras. Les Anglais prenant les Pères sous leur protection firent savoir à l'évêque qu'il eut à laisser en paix chacun chés soi ou qu'ils le chasseroient lui-même ...

Un curé du Diocèse de Passan ayant dévotement raconté dans son prône tout ce qu'on a fait contre les Jésuites en France, en Espagne et au Portugal finit par ordonner à ses paroissiens de dire un *Pater* et un *Ave* pour qu'il plût au Seigneur d'inspirer à l'Impératrice Reine d'en faire autant. La Reine l'ayant su l'a fait déposer. Il étoit de sa nomination. Les amis ont travaillé jusqu'en Turquie contre les Jésuites faisant dire au grand Vizir qu'on les chassoit partout et que le même devoit se pratiquer dans l'Empire ottoman. Il a consulté son médecin qui est un Napolitain et par malheur ami des Jésuites. Les Arméniens se ne montrent point contraires, mais on craint des misérables Grecs schismatiques qui de tout tems sont ennemis jurés ... Les Jésuites venus de Corse n'approchent pas des autres Jésuites. On dit du reste qu'ils se comportent assés bien ... Sur la fin de septembre il est arrivé un Jésuite espagnol à Rome qui demandoit la sécularisation pour 24. L'envie de quelques uns pour retourner chés eux va presque jusqu'à la folie. Le Général ne donne pas les démissions, elles s'accordent par la Pénitencerie ... A Parme on a défendu que personne ne se fasse religieux sans la permission des magistrats qui l'accordent ou la refusent selon qu'ils le jugent à propos».

I leave the rest[203] of the page in blank that you may send it, if you think proper, to Mr Tichburn without having the trouble to write it over ... Fr. de La Fontaine tells me that Fr. Howard very earnestly desires me to get a letter from you about one of the

---

[202] François de Geronimo (1642-1716), Jésuite qui exerça son ministère essentiellement dans les missions populaires. Il fut béatifié en 1806 et canonisé en 1815. Cf. E. PAPA, *Francesco de Geronimo* in *Bibliotheca Sanctorum* V 1201-4.

[203] Après les derniers mots de la lettre citée, il laisse la page blanche.

daughters of L(ord) Teynham[204] ... A little after your departure from hence he sent me a letter for you. This letter never came into my hand but Mr Knachtbull told me he had taken care to send it to the post under your direction. I suppose you have received it. Our friend Baignoux has petitioned from Fr. General the mission of China. All our people are well both here and at Liege. I don't doubt but you have heard of the death of Fr. Perrin on the 4th of November. We have been put to a very great alarm at Naples and on the brink of our destruction there. The last irruption of Mount Vesuvius, and the consternation the people was in on that account hindered the execution of the plot laid against us. Ships were already in the port ready to carry us, I know not where[205].

Let us bless the Divine Providence in all things and be more intent than ever on the great work of our perfection. We must be armed against all events and by a more than ordinary virtue fit ourselves to be worthy instruments of God. The extraordinary thryal [which] the Society is put to denote(s) he has some great designs over us. At least the rage of the wicked spirits now displayed against us does not permit us to remain asleep. We must exort ourselves with the utmost vigour against him. Our zeal to defend ourselves and overthrow his empire must equal his fury in attacking that of Christ. Let us pray continually for the Society, for our suffering brethren, for our enemies. Let our prayer be accompanyed with fervour, the practise of mortification and good works. All our imperfections we are to look upon, as many obstacles to the re-establishing of the Society ... I have heard on your account some news that pleased me mightily, some months ago. They gave me hopes that those pains you had at the beginning were now over; and that it fell with you as with me. For the space of three months I was very burthensome to myself, and everything was hard and difficult. It seemed to me that it had been happy for me to have died in my last sickness, since I could be of no service. I almost thought it my duty to acquaint the Superiours[206] of my state in order to procure a change. However, God gave me patience and interiour[207] content in the midst of that trouble. I persevered and after about three months I found myself in another state which preserves still. I see indeed myself a very useless member, but this give me no pain; it excites me to acts of humility and abandon, and these produce in me a sensible joy and satisfaction. I even entertain in myself, I know not what, hopes of something great[208]. For God is all powerful and is often pleased to make use of the meanest instrument. Pray for me. I do not deserve your letters, however if you favour me with an answer you (wi)ll greatly oblige y(ou)r most affectionate servant.

P. Rivers, J.

---

[204] Lord Teynham dont le P. Fleury est le chapelain de 1767 à 1775 (Cf. FOLEY, *English Records* V 311-13).

[205] Le répit fut de courte durée puisque les Jésuites seront expulsés du Royaume de Naples peu de temps après.

[206] Archaïsme pour «superiors».

[207] Archaïsme pour «interior».

[208] Dans son journal d'oraison de 1768, il signale: «I must be well rooted in the knowledge of my own baseness (...). This I am to look upon as the greatest advantage that can befall me since I am unfit to glorify God any other way. Father Provincial and another person no doubt by a special instinct of God, have signified as much to me» (Or. autogr.: Vanves, AFSJ *France 2,2;* éd. et tr.: MONIER-VINARD, *Pierre de Clorivière* I 277-78). Dans son compte de conscience de juillet 1768, il écrit: «I call not in question at present that there was a great deal of illusion in those things. I did communicate to you in time of my sickness or rather when I was upon my recovery: nevertheless I have now and there especially when I am most recollected an short impression that notwithstanding my natural and supernatural inabilities, God will some day make use of me for his glory» (Or. autogr.: Vanves, AFSJ *France 2,2;* éd. et tr.: MONIER-VINARD, *Pierre de Clorivière* I 292-93).

Lettre du P. Fleury, sans date, vraisemblablement 1766 ou 1767 (Vanves, AFSJ *France, fonds Clorivière 1,2*).

Dear Sir,

I received the enclosed for you in the beginning of December, at which time I lay sick in my bed, as you have been already informed. I could indeed have sent it you immediately by proxy, and I had desired a friend of ours to do it, in case I should not soon recover: but as the danger lasted but few days, I thought that I should within a very short time be able to do it myself, and have thereby an opportunity to renew our friendship by some lines of my own hand. But it proved quite otherwise. I had scarce begun to reassume some of my ordinary occupations but a *fluxion*[209] in the right eye put me under an impossibility both of writing and reading; which contrary to my expectation has lasted hitherto. I am at present much better, tho(ugh) not quite well. All this is rather to let you know of what happened to me, than to clear myself from negligence, with which I am pretty sure you would not easily charge a person who has been so long since a great friend of yours in many regards, or rather in that alone which becomes a thinking man, and besides which there is no true comfort or happiness to be found in human Society. It is in that regard I chiefly and only desire to renew our common affection towards each other in this present season of the year. I need not tell you any thing more; your reason and your heart will sufficiently make you sensible of the rest. Our fellowtradesmen will probably make their stay in Lorrain longer than many thought. The great affair of Miss Marguerite Alacok succeeds very well at Chaumont and Romsée by means of Mr Gabriel's son, I mean him that is lame. The same will soon probably have still better success at Sheney by the care of a clever scholar whom the above mentioned person, acquainted with the whole affair both by word of mouth and of writings, put into his hands ...

A thousand thanks to Mr Elliott for his kind letter, unless you think proper that I should put him to the trouble of reading some bad english lines. Mr Desfournais, Stuart, Delacroix, Perrin, Fountain, Fisher, etc. send their best compliments to you ... Pray! Some words concerning the present condition of your speech. I have been sorry not to read a word about it in your last. I am not the only one who is concerned at your silence: Mr Howard in particular, who sends you many kind compliments, requires of you that you should send us an account of what passed hitherto in that regard. Remember me to your Dear Brother and Dear Mother. Vale.

Car. Fleury S.J.

42. Gand, 9 septembre 1768.
Au P. Fleury, chez Lord Teynham, Linsted Lodge, Kent.
Or. autogr.: Paris, ASFCM 2AI,42.

Il parle de Cordival et de la situation difficile que traverse la Compagnie.

D(ea)r Forrester,

Mr Howard has sent here a letter to be forwarded to you, I am glad of the opportunity it affords me of joining something to it, but am sorry that it came in such cir-

[209] «Fluxion»: substantif français, anglicisé. Afflux de sang ou d'autres liquides dans certains tissus qui peut provoquer une congestion ou une pneumonie.

cumstances as leave me scarce the leisure to do it. I would have been glad to hear oftener from you, but I easily conceive what may hinder you from writing. I experience it myself; tho(ugh) perhaps no employ seem to require less a whole man than mine does, yet it is such a continual succession of occupations that I find scarce time to think of writing any letter. I am nevertheless always mindful of you, especially at those hours in which you might desire that I should be so. It is also a comfort to me, to meet with someone with whom I may speak of you.

I have heard that Cordival was with you. My compliments to him. I pardon him the trick he has played me, but I greatly pity him for the irreparable wrong he has done himself. He has caused me a grief[210], which is renewed every time I think of him. I pray God to forgive him, and I wish that he may be more faithful to live as a good christian, than he has been in following his vocation. Take good care of him, for he took good care of me during my sickness, and he has not ceased to be very dear unto me.

Our B(lessed) F(ather) on the day of his feast gave us hopes of a speady relief to the miserable state of his children. However you know that orders had been issued for the dissolution of the houses in Lorrain[211], the term has been fixed on the first of this month, which is now past. We have not heard indeed that they were put in execution, and till then I have right to hope, but if this time they are not frustrated, the miracle will be certainly evident. Our Late Queen[212] is now praying in heaven for her dear subjects. All, as it was again lately declared, depends on the conversion of his[213] consort.

We are to redouble our prayers for him. Let us likewise redouble our efforts for perfection that our prayers may have more efficacy, and that we may reap the great fruits that are in the designs of God annexed to these persecutions. Yes, dear friend, let us daily advance towards that sublime mountain, which cannot be attained to but with many fatigues and labours, much prayers, much mortification, much silence, but where we shall be greatly rewarded[214] of all our troubles by the strict union we shall have with the source of all good. Then we shall rejoice and no one shall be able to take our joy from us. Till then let us consider ourselves as men in a boat that have to rowe both against the wind and the current. They cannot put down their oars for a single moment.

Farewell, pray for me. If you can, acquaint me with your present situation. You know that Fountain is in England. He went thither in July last. I have not heard from him since.

Your most humble, obedient servant.
P. Rivers J.

43. Paris, 26 juin 1814.
Au P. Fleury, Newhall, Chelmsford, Essex.
Or. autogr.: Paris, ASFCM 2AI,43.

Il appelle son ami et ancien conovice à revenir en France pour contribuer à oeuvrer au rétablissement de la Compagnie.

---

210 «Grief»: tristesse.
211 Lès Jésuites sont chassés de Lorraine en 1768.
212 La reine défunte est Maria Leszczynska (1703-1768), épouse de Louis XV.
213 Erreur: «her consort».
214 Incorrect: «rewarded» est suivi de «for» et non de «of».

Mon Révérend Père et très cher Ami,

Le tems ne m'a fait, en aucune manière, perdre votre souvenir. Mon ancien ami de noviciat, le P. Fleury, a toujours été présent à mon coeur et maintenant plus que jamais depuis que j'ai su que nous étions réunis avec nos anciens Pères, dans le sein de notre Mère, la Comp(agnie) de Jésus. Pour moi qui ai cru pouvoir me regarder comme existant, le bref destructif de Clément XIV n'ayant point été admis par nos évêques de France, j'ai été agrégé[215], lorsque j'étois encore détenu à la Tour du Temple[216], à la province des Jésuites de Russie et, depuis ce tems, autant que les circonstances l'ont permis, j'ai été en correspondance avec notre Général, à Pétersbourg, le R. Père Brzozowski[217]. Je lui ai écrit par occasion depuis la cessation des hostilités et, depuis peu de jours, j'ai reçu de lui une lettre qu'il m'a écrite avant d'avoir pu recevoir la mienne[218].

Par sa lettre, il me charge de veiller en sa place, à ce qu'on peut faire à présent pour le rétablissement de la Société en France, de l'informer en particulier de tous ceux qui sont à Paris. Je feroi plus, je lui parleroi de tous les Jésuites français que je pourroi connaître, tant en France, que dans les pays étrangers. Vous serés le premier nommé et P. de La Fontaine[219] et je l'engageroi à faire revenir en France tous ceux qui seront en état d'y revenir. Nous en avons le plus urgent besoin, car nous sommes tous vieux et caducs. Vous me dites que vous l'êtes aussi. Vous ne l'êtes pas au point de ne pouvoir rien faire. Votre présence seule seroit très utile. Un Jésuite travaille pour la gloire de Dieu jusqu'au dernier soupir et ne se repose que dans le tombeau. Je suis sûr de votre bonne volonté. Quelle satisfaction pour moi dans le Seigneur de vous voir et de vous embrasser! Parlés aux autres Jésuites français en Angleterre.

Vous me trouverés, grâce à Dieu, bien portant, mais il m'est survenu l'hyver dernier une grande faiblesse à la vue, causée par la *cataracte* sur les deux yeux. Je vois encore, puisque j'écris, je lis, je dis la messe et le bréviaire, mais je ne vois que confusément. On attend que je n'y vois plus, pour faire l'opération. J'entre, mercredi prochain, dans ma 80[ième] année, j'en auroi 79 accomplies; mais plus on est âgé, plus l'opération est facile et l'oculiste à qui je me suis adressé, n'en a point encore manqué, à ce qu'on m'a dit.

Je n'ai pas le loisir de vous dire davantage. Je vous écris par le R. M[r] Dunn[220], Jésuite anglais, pasteur de la Congrégation des Catholiques de Preston. Je profite de l'occasion pour vous faire tenir un exemplaire de mon Exposition des Epitres de Saint

---

[215] Agrégé à la Province de Russie en 1805, il a refait ses voeux en 1809 (ARSI *Russia 1037* 2).

[216] Il a été incarcéré au Temple de 1804 à 1809 sur ordre de Fouché pour être soupçonné d'avoir participé à l'attentat du 3 nivôse (24 décembre 1800) contre Bonaparte.

[217] La correspondance de Pierre-Joseph de Clorivière et du P. Général T. Brzozowski a commencé dès 1804. Elle se poursuivra régulièrement jusqu'à ce que Pierre-Joseph de Clorivière soit déchargé de ses fonctions. La plupart des lettres du P. Brzozowski sont conservées (*Russia 1020* 360-61 497; *1022* 54-5 98-9 251; *1023* 64-6 101-4 130-32 145-50 229-32 256-57 280-81 298-302 310-14 352-61 387-90 410-12; *1024* 6-7).

[218] Lettre du 7 mai 1814 (Vanves, AFSJ *France*). Pierre-Joseph de Clorivière est nommé supérieur général pour la France et maître des novices.

[219] Réadmis en 1803, il rentrera à l'appel de P. de Clorivière en 1816 et sera recteur du noviciat de Montrouge en 1818. Il meurt en 1821. Il est cité au ménologe (GUILHERMY, *Ménologe* I 411).

[220] Joseph Dunn (1746-1827). Il avait passé une grande partie de sa vie à Liège. Cf. HOLT, *English Jesuits* 83.

Pierre[221] que j'ai moi-même offert au S(ain)t Père à Fontainebleau[222]. J'ai d'autres ouvrages de piété dont nous parlerons. Si vous pouvés vous rendre à mon invitation, mon adresse est: à M. de Clorivière, maison des Carmes, rue *de Vaugirard*, n⁰ 72[223].

Je suis, avec respect,
Mon R^d P. et cher Confrère,
Totus in X^to tuus.
P. J. de Clorivière J.

44. Paris, 23 juillet 1814.
Au P. Fleury, Newhall, Chelmsford, Essex.
Or. autogr.: Paris, ASFCM 2AI,44.

Il remercie de la lettre et lui parle brièvement des premières demandes d'admission dans la Compagnie restaurée.

Mon R^d Père et cher Ami,

Votre lettre du 14 de ce mois m'a fait le plus grand plaisir, ainsi que tout ce qu'elle contient. Je me réjouis, en particulier, de ce que votre santé est meilleure. La mienne est aussi fort bonne pour mon âge. Je suis dans ma 80ième année. Dieu nous a conservés jusqu'à présent, afin que nous travaillions dans ce pays au rétablissement de notre Compagnie. Notre P. Général m'a chargé de ce soin. Il n'y a que peu de semaines que j'ai reçu sa lettre et déjà nous avons 6 ou 7 novices, prêtres et hommes formés, tous tels que nous pouvons les désirer. Hier au soir 22 Juillet je les ai mis en retraite. Depuis que j'ai reçu votre lettre, j'ai écrit au Général vos bonnes dispositions, en le priant de vous envoyer promptement ici, où vous serés bien utile, et je me flatte qu'il le fera. C'est pourquoi je ne vous en dis pas davantage. Le tems manque, et je ne vois plus qu'à travers un brouillard ayant *la cataracte* aux deux yeux. Je n'y vois plus que d'un oeil.

Je n'en suis pas moins, tout borgne que je suis,

Mon R^d Père et cher Ami,
Votre très humble serviteur, tuissimus in X^to.
P. J. de Clorivière Jes.

[*Post-scriptum*:]
Nous travaillons encore à l'ombre. Notre extérieur n'est point changé mais nous connoissons les bonnes intentions du gouvernement. Je vous envoie par Mr Marew, mon explication des Epitres de St Pierre. Je ne sais ce que Mr Dunn a fait de l'exemplaire que je lui avois confié pour vous.

[221] *Explication des Épitres de St Pierre,* 2 vol. (Paris 1809).
[222] Le P. de Clorivière rencontre le Pape Pie VII, alors retenu par l'Empereur Napoléon à Fontainebleau, au cours d'une audience le 17 mars 1813 où il entretient le Saint Père des Sociétés qu'il a fondées.
[223] Il se trouve à la maison des carmes où, en 1792, douze Jésuites avaient été massacrés.

45. Paris, 1er octobre 1814.
Au P. Fleury, Newhall, Chelmsford, Essex.
Or. autogr.: Paris, ASFCM 2AI,45.

Billet pour solliciter à nouveau de son ami, à la demande du Père Général, son retour en France.

Mon aimable et Révérend Père,

Quoiqu'il s'en faille peu que je ne sois tout à fait aveugle, je vais faire mon possible pour être lisible; et j'auroi bien du malheur, si je n'y parviens pas. Le Père Général, touché de nos besoins, me charge de vous prier de venir nous aider en France au rétablissement de notre commune Mère[224] et de vous dire que vous ferés en cela une chose qui lui sera très agréable et par laquelle vous témoignerés l'amour que vous avés pour notre sainte Compagnie. C'est vous en dire assés. Il en écrira lui-même au P. Stone[225]. Ainsi nous vous attendons le plutôt qu'il vous sera possible. Vous pouvés descendre *rue des Postes, près l'Estrapade, nº 18 ou 20*[226]. Vous y trouverés des frères, qui vous recevront à bras ouverts. Un vieillard octogénaire leur en donnera l'exemple et fera tout ce qui sera en son pouvoir pour adoucir les fatigues de votre voyage. Dans cette espérance qui dilate mon coeur, je suis,

Mon aimable et Révérend Père,
Tuissimus in Christo.
De Clorivière S.J.

46. Paris, 8 mars 1815.
Au P. Fleury, Newhall, Chelmsford, Essex.
Copie: Stonyhurst, EJPA ms c. IV 16,26[227].

Il insiste fortement. en citant une lettre du Père Général, pour que le P. Fleury rentre en France.

Je dois vous faire part de ce que me mande le T. Rev. P. Général. Voici un extrait littéral de son avant-dernière lettre du 18 janvier: «Je vois par votre lettre du 13 octobre que celles que je vous ai écrites au mois de novembre ne vous étoient pas encore parvenues. J'espère que vous les aurés reçues depuis, ainsi que celles que j'ai écrites

---

[224] Lettre du P. Brzozowski, 30 août 1814. «Tâchez donc de trouver pour le moment dans toute la France quelques-uns de nos anciens à qui le zèle donnera des forces. Employez le P. Pralet, écrivez au P. Fleury ou Forrester que s'il veut aller en France pour se consacrer à cette bonne oeuvre et donner à la Compagnie cette marque de son attachement et de son dévouement, il fera une chose qui me sera très agréable. De mon côté, j'écrirai au P. Stone à ce sujet» (Vanves, AFSJ France).

[225] Marmaduke Stone (1748-1834) fut de nombreuses années au collège anglais à Liège avant de devenir, au moment de la suppression, le président de l'Académie de Liège (1774-1794) puis président et recteur de Stonyhurst (1794-1808) et provincial d'Angleterre de 1803 à 1817. Il fut novice du P. de Clorivière lorsque celui-ci était socius à Gand (Cf. SOMMERVOGEL VII 1596; HOLT, *English Jesuits* 238). Le P. Général écrivit effectivement au P. Stone: «Rogo iterum Rm Vm et valde rogo, ut P(atres) Forrester, Simpson et Fountain, mittantur Parisios ad juvandum Pm de Clorivière qui deficit; si moritur actum erit de spe Societatis in Gallia» (EJPA, *Serbata*).

[226] De 1814 à 1820, la résidence des Pères se trouvait au nº 18 de la rue des Postes, dans l'ancienne maison des Visitandines qui reprirent leurs locaux en 1820.

[227] Nous reproduisons le texte d'après la copie car l'original est introuvable.

dans le courant du mois d'octobre. Je vous y ai dit ce que j'ai fait pour vous procurer au plus tôt les secours des PP. Forrester, Fountain et Simpson[228]. J'écris de nouveau en Angleterre à ce sujet dans les termes les plus forts, et en cas que mes lettres ne parviennent pas, ce que j'ai lieu de craindre ne recevant aucune réponse, je vous autorise, comme je l'ai déjà fait dans ma dernière lettre, à écrire en mon nom au P. Provincial d'Angleterre et aux individus eux-mêmes. Qu'ils sacrifient le bien particulier qu'ils peuvent faire dans leurs emplois au bien général de la Compagnie qui doit résulter de leur prompte arrivée en France». Voici ce que le R. P. Général ajoute dans sa dernière lettre du 4 février: «Je n'ai rien à ajouter à ce que je vous ai dit dans mes lettres précédentes relativement aux PP. Forrester, Fountain et Simpson. J'ai fait tout ce que je pouvois pour vous procurer au plus tôt leur secours. C'est à vous de les presser et d'exciter leur zèle». Vous voyés d'après cela, mon Rév. Père, combien le R.P. Général a à coeur que vous puissiés bientôt vous réunir à moi. J'ai écrit il y a peu de jours au R.P. Provincial d' Angleterre pour lui en faire part. Et je vous prie pour plus grande sûreté de vouloir bien lui écrire de votre côté. J'espère que le débarquement de Buonaparte[229] en France ne sera point un obstacle à votre départ.

Cependant, comme vous serés bien à même de connaître les événements, je laisse à votre prudence le choix du moment favorable. Je vous prie de faire parvenir les incluses aux PP. Fountain et Simpson en y mettant l'adresse et de vous entendre avec eux pour l'exécution de votre voyage.

Je suis, etc.

[*Post-scriptum:*]
Envoyez-moi de suite 1°. les 1200 que vous avez touchés ou que vous devés toucher sous peu, à valoir sur ce que me doit le Sieur Fouache. 2°. les 1400 que vous avez en caisse, y compris le capital de la vente d'Eger qui vous a été remboursé en novembre dernier.

---

[228] Antoine-Louis Sionest alias Simpson (1742-1820) conovice du P. de Clorivière. A la suppression de la Compagnie, il va en Angleterre où il est professeur à Stonyhurst. Il succède comme Supérieur général au P. de Clorivière. Le 1er janvier 1818, il devient le premier provincial de France de la Compagnie restaurée. Cf. A. GUIDÉE, *Vie du P. Varin, religieux de la Compagnie de Jésus* (Paris 1854) 115. n. 1; J. BURNICHON, *La Compagnie de Jésus en France – Histoire d'un siècle 1814-1914* (Paris 1914) t. 1; J. CRÉTINEAU-JOLY, *Histoire de la Compagnie de Jésus* (Paris 1859) 105. Il est cité au Ménologe (GUILHERMY, *Ménologe* I 776).

[229] L'empereur Napoléon parvient à quitter l'île d'Elbe où on l'avait exilé et débarque à Golfe-Juan le 1er mars 1815. Son retour ne dura que «Cent jours».

SUMMARY

We present here all of the 46 extant letters which Pierre-Joseph de Clorivière (1735-1820) wrote to Charles Fleury (1739-1825), his friend and confrere.

This correspondence is the significant testimonial of a solid friendship between two Jesuits. They had entered the Society of Jesus in the same year, and they started their correspondence at the beginning of regency, for Clorivière was assigned to Compiègne while Fleury remained at Paris. The greater part of the correspondence – 42 letters – covers the period of studies. The correspondence was then interrupted for a number of years before being resumed at the time of the restoration of the Society in France.

Beyond being a testimonial of a real friendship between two religious, this correspondence is still more the reflection of the drama lived out by the Jesuits of that period. Through the letters of Clorivière one can observe the gradual tightening of the vise on the Society of Jesus in France and in all Europe. One can see as well the difficulties that Jesuits had to face in the period preceding the definitive suppression. In this way the correspondence is a testimonial all the more precious because first-hand sources for those years are deficient. While the letters tell of the tragic trend of events, they also show the hope which eventually led to the restoration in 1814.

The letters not only provide external description, but also show the personality of the energetic Clorivière. His entire human and spiritual character comes across in these lines. A man of prayer, of action, of intercommunication, he shows an unperishing attachment to his vocation, an increasing devotion to the Society of Jesus and an inexhaustible desire to do all he can to restore it.

COMMENTARII BREVIORES

GREGORIO MENGARINI 1811-1886
NORTH AMERICAN MISSIONARY AND LINGUIST

GERALD MCKEVITT, S.J. - Santa Clara.

One of the unexamined aspects of missionary activity in North America is the linguistic encounter between Christian missionaries and Native Americans. Despite the fact that the ability to speak aboriginal tongues was crucial for successful evangelization, the history of missionary attempts to learn native idioms remains a *terra incognita*. That neglect is unfortunate for several reasons. It has left a gap, as linguist Victor Hanzeli has observed, in the story of the historical development of linguistic science. The omission has led scholars to overlook the fact that the so-called «discovery of 'exotic' languages, so different in structure from all the languages spoken in and written in Western Europe, played an important historical role in the increasing realization of the relativity of human culture in general and cultural values in particular». Failure to analyze linguistic aspects of missionary work has also impoverished historians' understanding of the missionary endeavor itself[1].

Effective missionaries themselves recognized the singular importance of language mastery. As every missionary discovered, writes historian James Axtell, «a finely tuned ear and a mastery of comparative linguistics was among his most valuable assets in the Indian Babel of the New World»[2]. The French Jesuit missionary, Paul Le Jeune[3], who worked among the Montagnais of Canada, succinctly summed up the case for linguistic proficiency in 1633 when he quoted St. Paul: «faith enters by the ear»[4]. The same conclusion was voiced two centuries later by Stephen Riggs, a Congregational minister who worked among the Sioux in the Dakotas. «For purposes of civiliza-

[1] V. E. HANZELI, *Missionary Linguistics in New France: A Study of Seventeenth-and Eighteenth-Century Descriptions of American Indian Languages* (The Hague 1969) 14-15.

[2] J. AXTELL, *The European Failure to Convert the Indians: An Autopsy* in W. COWARD, ed., *Papers of the Sixth Annual Algonquian Conference, 1974* (Ottawa 1975) 279. For a fuller analysis of Jesuit language study in New France, see J. AXTELL, *The Invasion Within: The Contest of Cultures in Colonial North America* (New York 1985).

[3] Paul Le Jeune, *15.6.1592, Châlons-sur-Marne; SJ 1613; † 7.8.1664, Paris. *Lexikon für Theologie und Kirche* 6 (Freiburg 1961) 934.

[4] Le Jeune's reference to Romans 10,17 appears in R. G. THWAITES, ed., *The Jesuit Relations and Allied Documents: Travels and Explorations of the Jesuit Missionaries of New France* V (New York 1959) 191.

tion, and especially of Christianization», he declared, knowledge of Indian languages is «indispensable»[5]. Nineteenth-century Jesuit missionary Pierre Jean De Smet, concurred. In addition to polygamy, superstition, and nomadic living, the acquisition of native idioms was, he declared in 1838, one of «the great obstacles to be overcome in converting an Indian nation»[6].

Historians, however, have been slow to explore the topic of language-learning. With the exception of work by Axtell, Hanzeli, and a few others, only passing mention is made of linguistics in most histories of missionary activity in North America. Translation was the most serious challenge missionaries faced in teaching Christian concepts to Native Americans, and yet a systematic analysis of that process – its methods, problems, and achievements – is yet to be written.

One region abundant in possibilities for commencing such a study is the nineteenth-century Pacific Northwest where in 1841 Jesuits founded a vast missionary enterprise known as the Rocky Mountain Mission. Embracing the modern states of Washington, Oregon, Idaho, and Montana, the Rocky Mountain Mission's network of churches, farms, and boarding schools by 1873 claimed the allegiance of nearly 107,000 Native Americans[7]. Ample resources on Jesuit linguistic work among the tribes are available at Gonzaga University, which houses a large collection of missionary papers, as well as linguistic manuscripts covering some forty-two tribes, including more than a dozen tribes in five Pacific Northwest states[8].

This study focuses on the activity of one of those Northwestern missionaries, Gregorio Mengarini. The first Jesuit linguist in the region, Mengarini provides a case study of the restored Society's approach to native languages. A co-founder of the Rocky Mountain Mission, he established patterns for language study that were followed by his successors. His published scholarship not only facilitated the training of succeding generations of missionaries, but it also contributed to our understanding of the evolution of the Flathead or Salish language. This analysis of Mengarini's linguistic activity poses fundamental questions. Lacking textbooks and teachers, what methods did he employ to learn the native idiom and what difficulties did he encounter? Drawing on his published scholarship, this essay seeks to discover how well he learned the language and what contributions he made to the study of North American linguistics. Although focusing on a single missionary, this article also draws some general conclusions about nineteenth-century Jesuit language study.

---

[5] S. R. RIGGS, *Mary and I: Forty Years with the Sioux* (Chicago 1880) 38.

[6] H. M. CHITTENDEN and A. T. RICHARDSON, *Life, Letters and Travels of Father De Smet*, I (New York 1969) 163.

[7] M. I. RAUFER, *Black Robes and Indians on the Last Frontier: A Story of Heroism* (Milwaukee 1966) 122.

[8] For a fuller analysis of Jesuit language study in this region see G. MCKEVITT, *Jesuit Missionary Linguistics in the Pacific Northwest: A Comparative Study*. The Western Historical Quarterly 21 (1990) 281-304. Data on the Gonzaga collections is found in E. and R. C. CARRIKER, *Guide to the Microfilm Edition of the Oregon Province Archives of the Society of Jesus Indian Language Collection: The Pacific Northwest Tribes* (Spokane 1976).

Born in Rome on 21 July, 1811, Mengarini entered the Roman Province of the Society of Jesus on 22 October, 1828. Greatly influenced by the missionary thrust given to the recently-restored Jesuit order by Jan Roothaan, its twenty-first superior general, Mengarini was drawn to a missionary career in the United States as the result of a direct appeal from that country. In 1839, during his second year of theology study in preparation for priestly ordination, he heard read in the refectory of the Roman College a letter from the Neapolitan-born bishop of St. Louis, Missouri, Giuseppe Rosati, that left him deeply moved. Rosati described a series of recent visits to St. Louis of delegations of Flathead and Nez Perce Indians who came in search of missionaries who might teach them about Christianity. Those much-publicized visits, which had earlier drawn American Protestant missionaries to the Oregon Country, also attracted European Jesuits. Mengarini immediately requested a missionary assignment. The following year, upon completion of his theology studies and ordination, the twenty-nine year old priest was accepted because of «his virtues, his great facility in languages, and his knowledge of medicine and music»[9].

In 1840 Mengarini sailed for the United States. Arriving in St. Louis, he joined Pierre Jean De Smet who was preparing an expedition to the Pacific Northwest to establish a permanent mission among the Flathead tribe. The Jesuit members of the party included three priests (De Smet, Mengarini, and the Frenchborn artist Nicolas Point) and three brothers (William Claessens, Charles Huet, and Joseph Specht)[10]. After an adventurous overland journey, the group arrived in the Bitterroot Valley, Montana, in September 1841. There they founded St. Mary's Mission, the first of a series of Jesuit outposts in the Pacific Northwest. Because Mengarini still had «little experience in ministry», Father Peter Verhaegan[11], Jesuit superior in St. Louis, had ordered the young priest «should be applied to the study of the language and remain, of course, as much as possible at home»[12]. Thus, Mengarini was set to work evangelizing the natives, building a mission compound, planting

---

[9] CHITTENDEN and RICHARDSON, *De Smet* I (New York 1969) 278. For a detailed description of the founding and early years of the Rocky Mountain Mission see G. J. GARRAGHAN, *The Jesuits of the Middle United States* II (New York 1938) 236-441.

[10] Peter De Smet, *30.1.1801, Termonde; SJ 29.11.1837; † 23.5.1873, St. Louis. R. MENDIZÁBAL, *Catalogus defunctorum in renata Societate Iesu ab a. 1814 ad a. 1970* (Roma 1972) p. 75, nº 4166.

Nicolas Point, *10.12.1799, Rocroi (Ardennes); SJ 14.10.1826; † 3.7.1868, Québec. Ibid., p. 62, nº 3423.

William Claessens, *8.9.1811, Berendrecht; SJ 31.12.1835; † 18.10.1891, Santa Clara. Ibid., p. 137, nº 7635.

Charles Huet, *26.8.1805, Courtrai; SJ 3.2.1835; † 2.5.1856, Old Mission, Idaho. Ibid., p. 38, nº 2086.

Joseph Specht, *1.9.1808, ?; SJ 4.5.1839; † 17.6.1884, St. Ignatius, Montana. Ibid., p. 107, nº 5974.

[11] Peter Verhaegen, *21.6.1800, Haeght (Brabant); SJ 6.10.1821; † 21.7.1868, St. Charles, Montana. Ibid., p. 62, nº 3430.

[12] P. J. VERHAEGEN, *Directions for the New Mission in the Rocky Mountains*, quoted in GARRAGHAN, *Jesuits* II 258.

crops, and immersing himself in the culture and language of the Salish speakers among whom he lived for the next nine years[13].

Apart from De Smet, who had spent one year among the Potawatami of Nebraska, the Jesuits had no direct personal experience of aboriginal peoples. They did, however, draw upon three centuries of Jesuit tradition and practice in missionary work. They were especially influenced by the so-called Paraguay Reductions of South America. Those seventeenth-and eighteenth-century missions were the model upon which De Smet and his companions patterned their undertaking in the Rocky Mountains. There De Smet hoped to facilitate a «rebirth of the beautiful days of Paraguay», he informed Roothaan on the eve of his departure for the West in 1841[14]. De Smet also records that he carried with him to Montana a copy of L. A. Muratori's *Cristianesimo felice*, an eighteenth-century history of the South American reductions. «Nothing appeared to us more beautiful than the Narrative of Muratori», he wrote. «We had made it our *vade mecum*»[15].

In both Paraguay and Montana the missionaries' over-arching objective was to convert the native population to Catholicism and to gradually persuade them to substitute nomadic hunting-and-gathering with stable agricultural communities. Following the example of their South American predecessors, the Jesuits of St. Mary's sought to facilitate the conversion process by shielding the Flathead, in De Smet's words, «from all contaminating influence; not only from the corruption of the age, but from what the Gospel calls the world». Caution would be taken, therefore, «against all immediate intercourse with the whites, even with the workmen, whom necessity compels us to employ»[16].

Jesuit missionary tradition also placed a high priority on language mastery. St. Ignatius of Loyola had urged his missionaries to learn the languages of the countries to which they were sent. The Paraguayan prototype, with its emphasis on isolation as a key to conversion, also shaped the Jesuits' approach to language. «We shall confine them [the Flatheads] to the knowledge of their own language», De Smet wrote. This, of course, meant that the missionaries were dedicated to the principle of mastery of the native tongue and teaching exclusively in that medium rather than in English or other European languages[17].

Insistence on language study did not mean, however, that all Jesuits were equally competent linguists. Individual ability and disposition, key fac-

---

[13] MENGARINI, *The Rocky Mountains: Memoirs of Fr. Gregory Mengarini*, Woodstock Letters 21 (1888) 298-309 and 18 (1889) 25-43 142-152. See also MENGARINI (Rome) to Jan Roothaan, 25 December 1839, quoted in Gregory MENGARINI, *Recollections of the Flathead Mission. Containing Brief Observations both Ancient and Contemporary Concerning this Particular Nation*, G. RICCI LOTHROP, ed. and trans. (Glendale, California 1977) 229-230.

[14] ARSI *Montium Saxosorum 1001-II-4*, De Smet (St. Louis) to Roothaan, 7 February 1841.

[15] CHITTENDEN and RICHARDSON, *De Smet* I 306.

[16] Ibid. I 329.

[17] Ibid. I 329.

tors in successful language learning, were not possessed by all missionaries. Although most scholars give the Northwestern priests «high marks» for their proficiency in native dialects, some of the founders of the Rocky Mountain Mission were notably deficient[18]. It is doubtful if either De Smet or Point ever mastered an Indian language. An «indefatigable catechist», Point communicated elements of simple theology through translation and through his drawings. The peripatetic De Smet, who spent much of his time travelling to Europe in search of new recruits and funds for St. Mary's and the other establishments that followed in quick succession, never remained long enough in one place to master a native idiom. Relying instead on co-workers and interpreters, he did nonetheless enjoy an extraordinary influence with Native Americans[19].

At the time of the founding of St. Mary's Mission none of the missionaries, Mengarini included, knew the Flathead idiom. In the interval before the newcomers gained proficiency, the linguistic skills of the natives came to their rescue. The second language of some Indians, and the principal language of most métis in the employ of the Hudson's Bay Company, French remained an important medium of communication even after the American acquisition of the Oregon Country. French was, for example, «the principal language» used by the Flatheads at trading posts established by the Hudson's Bay Company throughout the region[20]. The fact that many Native Americans were fluent in French was no small advantage to the priests. That language served as a useful stopgap in the period before Salish could be mastered, and it facilitated their learning Indian dialects from French-speaking natives.

Thus, Mengarini and his companions communicated with some natives in French before they became proficient in Salish. «We were no sooner settled», he wrote, «than Fr. De Smet, together with some Indians who knew a little French, began translating our prayers into Flathead»[21]. That tongue proved useful in other parts of the Northwest until late in the nineteenth century. The French Jesuit Paul Muset[22], for example, preached in French to the French-speaking Crees of St. Ignatius Mission, Montana, as late as 1894[23]. The priests' reliance on the European vernacular is significant because it serves as a reminder that «communication between natives and

---

[18] CARRIKER, *Guide to Microfilm Edition* 4.

[19] C. M. BUCKLEY, *Nicholas Point, SJ: His Life and Northwest Indian Chronicles* (Chicago 1989) 217 426. One authority, describing De Smet's authority among the Sioux, has concluded, «No man in North American had more influence with them than he». See S. VESTAL, *Sitting Bull, Champion of the Sioux (Norman 1989) 98.*

[20] J. A. TEIT, *The Salishan Tribes of the Western Plateau, Bureau of American Ethnology, Forty-fifth Annual Report,* F. BOAS, ed. (Washington, D.C. 1927-1928) 373.

[21] The results were far from perfect, as Mengarini soon discovered. «If all translations are doomed to lose either in exactness or in elegance», he wrote, «no one will be astonished to learn that this first translation lost in both». MENGARINI, *Rocky Mountains* XVII 307-308; XVIII 26.

[22] Paul Muset, * 9.7.1854, Cambrai; SJ 28.9.1873; † 7.9.1897, Missoula, Montana. MENDIZÁBAL p. 163, nº 9052.

[23] Spokane, Washington, Gonzaga University, Crosby Library, Oregon Province Archives of the Society of Jesus [= OPA], Jerome D'ASTE, *Diary, 1894-1896*, entry for 21 December 1894.

missionaries was not a one-sided relationship whose outcome depended solely on missionary background and skill». Native linguistic ability and tolerance of the whites' imperfect ability to speak Salish encouraged and sustained the missionary effort, especially in its founding period[24].

What specific means did Mengarini take to learn the native language? With the passing of time the procedure was to put a newcomer in touch with an experienced missionary teacher, particularly if the target language was still unwritten. However, in the case of St. Mary's where no veteran Jesuit teacher was available, bilingual Indians or métis were hired to provide elementary instruction and to translate. As historian Robert I. Burns has observed, some of these persons «even assumed the active role of lay missioners». Gabriel Prudhomme, who had met De Smet on the banks of the Green River when the missionary arrived in 1840, translated Catholic prayers into the Flathead language and became De Smet's factotum and interpreter[25].

But reliance on interpreters was ideally only a temporary necessity. Dependency upon them compromised the Paraguayan ideal of isolation. Even workmen whom the missionaries occasionally hired should not be retained long, De Smet had warned, «for though these are not wicked, still they are far from possessing the qualities necessary as models to men [Indians] who are humble enough to think they are more or less perfect, in proportion as their conduct corresponds with that of the whites»[26]. A second reason for not relying upon interpreters was that they cost money. «Do not neglect the study of the [native] language», one of Mengarini's contemporaries advised in 1848, «for the peace of our residence depends mainly upon our being independent of the Canadians and the interpreters. Believe me, no good will ever come to us from those men». It costs too much to keep them in gunpowder, lead, food, and tobacco, he complained; besides, they waste too much time «eating and sleeping»[27]. However, during the early years of the Rocky Mountain Mission (and later when new areas with unknown languages were entered) interpreters were – though undesired – indispensable allies in the initial missionary effort.

The utility of French points to another factor that influenced the Society's study of Native American languages. Beginning with the founding of St. Mary's Mission in 1841 and continuing to the turn of the century, ninety-two percent of the Jesuits who came to the region were European-born. Of the fifty priests working in the Rocky Mountain Mission during that period, only four were born in the United States[28]. Their foreign origin distinguished the Jesuits from their American-born Protestant counterparts in the region. This fact also had significant implications for language learning. Although

---

[24] MCKEVITT, (see note 8) XXI 289.

[25] CHITTENDEN and RICHARDSON, *De Smet*, I 292. See also R. I. BURNS, *The Jesuits and the Indian Wars of the Northwest* (New Haven 1966) 15.

[26] CHITTENDEN and RICHARDSON, *De Smet* I 329.

[27] J. NOBILI to Anthony Goetz, 6 June 1848, quoted in Woodstock Letters 18 (1889) 77-79.

[28] Figures are taken from OPA, *Catalogus Primus, 1899, Rocky Mountain Mission.*

they were typically fluent in several European and classical tongues, Mengarini and many of those who followed him arrived in the United States knowing no English[29]. De Smet observed in 1845, for example, that among the Jesuits stationed at St. Francis Xavier Mission on the Willamette River, «Father De Vos[30] is the only one of our fathers ... who speaks English»[31]. The necessity of simultaneously studying both English and an indigenous language no doubt slowed language learning in some instances. But in the case of Mengarini and many others, it provided powerful impetus for striving to master the native dialect. Since contact with English-speaking whites was limited, especially in the early years of the mission, Mengarini passed most of his time with the aborigines. Unable to converse with them in English, he was compelled to tackle the Indian idiom as soon as possible. The highest priority was given – not to acquiring English – but to learning the Indian language[32].

The methods for accomplishing that goal drew in part upon the example of Paraguay. Dedicated to minimizing contact between the native and the outside world, the Jesuit system of evangelization required mastery of the Indian idiom. Its means was total immersion in the target language. As one of Mengarini's students later put it, «The best way to learn the Indian language was to go live in the Indian camp», a principle imposed upon Mengarini himself by necessity[33]. Lacking textbooks or any form of written guide, the missionary no doubt followed the same steps described by Father Filippo Rappagliosi[34], who arrived among the Flatheads some years later. In order to master the Salish vocabulary, Rappagliosi would acquire a few phrases, then visit the various lodges, repeating them to the natives. When a new word was encountered, he wrote it down in a notebook and memorized it[35]. Mengarini followed the same procedure, even once joining the tribe on their summer buffalo hunt, although he returned convinced that such travels were apostolically a waste of time. The necessity of creating an orthographic system while he labored to learn the language itself compounded his difficulties.

---

[29] When he and his travelling companion, the Swiss Jesuit James Cotting, arrived in the United States in 1840, they spoke six languages between them, but English was not one of them. Mengarini records, «Neither Fr. Cotting nor myself knew any English». See MENGARINI, *Rocky Mountains* XVII 300. Mengarini probably began his study of the language the following year during the overland journey from St. Louis to the Northwest and perfected it while working in Oregon after his departure from St. Mary's Mission.

[30] Peter De Vos, *24.9.1797, Gent; SJ 9.12.1825; † 17.4.1859, Santa Clara. MENDIZÁBAL p. 43, n° 2354.

[31] De Smet (St. Francis Xavier, Willamette) to Bishop, 20 June 1845, quoted in P. J. DE SMET, *Oregon Missions and Travels Over the Rocky Mountains in 1845-46* (Fairfield, Washington 1978) 97.

[32] MCKEVITT, (see note 8) XXI 291-292.

[33] OPA, Aloysius PARODI, *Reminiscences* records the view of Joseph Cataldo, who studied Salishan with Mengarini in California in the 1860s prior to arriving in the Pacific Northwest.

[34] Filippo Rappagliosi, *14.9.1841, Roma, SJ 28.9.1856; † 7.2.1878, Milk River, Montana. MENDIZÁBAL p. 88, n° 4874.

[35] OPA, Victor GARRAND, ed. *Memorie del P. Filippo Rappagliosi d. C. d. G., Missionario Apostolico nelle Montagne Rocciose* (Rome 1879) 81-82; 14-15.

As a Protestant missionary who was a contemporary declared, «To learn an unwritten language, and to reduce it to a form that can be seen as well as heard is confessedly a work of no small magnitude»[36].

The products of Mengarini's labor were a word list that grew into a manuscript dictionary and, secondly, a study of the basic rules and principles of the Salish or Flathead language that eventually became the first grammar of that tongue. So swift was his progress that within his first year at St. Mary's De Smet began to rely on him for translating[37]. The usefulness of his dictionary is clear from a report written in 1844. Commenting on the arrival of a missionary newcomer to St. Mary's, Mengarini observed: «I have never seen another man apply himself so diligently in learning another language as Father De Vos. He has stolen my dictionary and God knows when he will return it»[38].

Mengarini's ability to communicate enhanced his missionary effectiveness in a variety of ways. Intellectually inquisitive, he took advantage of his linguistic skill to undertake ethnographic research on the history of the tribe. He explained his method in his memoirs:

> As my knowledge of Flathead increased, I was naturally curious to learn from our Indians the history, traditions and mythology of their tribe. I therefore gathered some of the most respected among them and questioned them upon these matters. One answered my questions, and the others nodded their approval of his answers[39].

Through his interviews with tribal leaders, he became well-versed in native medicine. That knowledge, joined to the training in homeopathic medicine he had received at the Roman College, provided an essential backdrop to preaching the Gospel. «It is absolutely necessary that a missionary have some knowledge of medicine», he declared, because the natives will not abandon their belief in and recourse to traditional guardian spirits «if they are not convinced that the missionaries are much more practitioners of medicine than they»[40]. When new missionaries were sent from Europe, he advised Roothaan to make sure they were «well stocked with medicines». Contagions which had ravaged most of the tribes of North America did not spare the Flatheads, half of whom, according to one estimate, had been destroyed by a smallpox epidemic that spread into the Northwest from the plains around 1800. Among the four hundred Flatheads among whom he lived, Mengarini reported, not fifty could be found who did not suffer from some kind of «chronic illness»[41].

---

[36] RIGGS, *Mary and I* 35.

[37] MENGARINI, *Rocky Mountains* XVIII 26 records that when the Flathead chief Peter lay dying, he summoned one of the missionaries. «Fr. De Smet sent for me», Mengarini writes, «for I already knew some Flathead». Peter died in 1841, according to MENGARINI, *Recollections* 173.

[38] ARSI *Mont. Sax. 1001-VI-2,* Mengarini (Vancouver) to Roothaan, 26 September 1844.

[39] MENGARINI, *Rocky Mountains* XVIII 34.

[40] MENGARINI, *Recollections* 165-166.

[41] ARSI *Mont. Sax. 1001-III-2,* Mengarini (St. Mary's Mission) to Roothaan, 10 March 1842. In 1848 he reported that the tribe, which had numbered about four thousand people seventy years earlier, now totalled «little more than five hundred souls». See MENGARINI, *Recol-*

Mengarini's linguistic and musical skills also enabled him to enter the spiritual world of the Flatheads. «It is amazing how these natives love music», he wrote in 1844[42]. Mengarini was the first of the Northwestern Jesuits to discover that the Indians' passion for song was a powerful vehicle for teaching them «prayers and the truths of religion»[43]. Mengarini, whom a fellow missionary described as «very accomplished in music», translated several pieces of liturgical music into Salish soon after his arrival among the tribe[44]. He created a funeral dirge by joining Christian words in Salish to a traditional Flathead lamentation for the dead[45]. By 1845 he had trained a small band of twelve Indian boys that was «a rather conglomerate affair», he conceded, «but at the same time the wonder and admiration of the non-musicians. We had a clarinet, flute, two accordions, a tambourine, piccolo, cymbals, and a bass-drum». In addition to several symphonies, the group played an entire mass score which Mengarini had brought with him from Italy[46].

Mengarini's ability to insert himself into the tribe drew praise from fellow missionaries. His mastery of the Flathead language was «remarkable», Michele Accolti[47], the superior of Jesuit operations in the Northwest, informed Rome in 1850. Mengarini was «the only outstanding missionary who does what is expected of him and in reality receives very little help»[48]. Under his direction, a church and compound patterned after the typical Paraguay reduction, were erected.

That all was not well, however, was revealed in a comment penned by Mengarini in 1848. Frequent raids by the Blackfeet, traditional enemies of the Flatheads, did not permit «the construction of homes in separate locations», the missionary wrote, and consequently, «the village is being built in the quadrangle shape of a fortress»[49]. Despite regulations that required missionary priests to work in pairs, Mengarini was often left without a companion[50]. While isolation no doubt obliged him to perfect his mastery of the

---

lections 193. The estimate of the devastation wrought by the smallpox epidemic of 1800 is found in C. L. MILLER, *Prophetic Worlds: Indians and Whites of the Columbia Plateau* (New Brunswick 1985) 34.

[42] ARSI *Mont. Sax. 1001-VI-2,* Mengarini (Fort Vancouver) to Roothaan, 26 September 1844.

[43] P. P. PRANDO, *Rocky Mountain Mission,* Woodstock Letters 12 (1883) 326.

[44] OPA, Michele Accolti (Fort Vancouver) to Charles Jenkins, 12 March 1845 [?].

[45] L. B. PALLADINO, *Indian and White in the Northwest; or, a History of Catholicity in Montana* (Baltimore 1894) 76.

[46] MENGARINI, *Rocky Mountains* XVIII 34. See also OPA, Accolti (Fort Vancouver) to Jenkins, 12 March 1845.

[47] Michele Accolti, * 29.1.1807, Conversano; SJ 11.6.1832; † 7.11.1878, San Francisco. MENDIZÁBAL p. 90, nº 4993.

[48] ARSI *Mont. Sax. 1001-I-40,* Accolti (Santa Clara) to Roothaan, 29 February 1850.

[49] MENGARINI, *Recollections,* 225.

[50] For long periods Mengarini was without a priest-companion despite the fact that Jan Roothaan, Superior General of the Jesuits, had ordered «in each residence there absolutely must be two Fathers». See ARSI *Mont. Sax. 1001-I-40,* Accolti (Santa Clara) to Roothaan, 29 February 1850. A major cause of the scattering of personnel was De Smet's proclivity for founding more missions than the Rocky Mountain Mission could adequately staff.

Indian dialect, deprivation of priestly companionship exacted a toll. One winter, while many of the Flatheads departed the village on their winter buffalo hunt, Mengarini nearly starved. «I was almost at death's door», he wrote, «when an old Indian woman came to me bringing with her some boiled roots»[51]. In 1884 he welcomed a new assistant from Italy, Father Pietro Zerbinatti[52]; six months later the newcomer drowned while bathing in a nearby river. Under such trying circumstances, letters or any missive from Europe occasioned great rejoicing. «The catalog of the Society that Father Sopranis sent to me», he wrote to Roothaan in 1845, «has been the most beautiful gift he could have given me»[53].

Despite setbacks, St. Mary's Mission appeared to prosper. No one painted a rosier picture of the enterprise than the irrepressible Pierre De Smet. During one of his whirlwind visits in 1846 the Belgian missionary enthusiastically reported that «the soil yields abundant crops of wheat, oats, and potatoes». The flour mill «grinds ten or twelve bushels in a day; and the saw mill furnishes an abundant supply of plank, posts, etc. for the public and private building of the nation settled here. ... The village is now the centre of attraction to all the neighboring, and many of the distant tribes». At Easter Mengarini had invited a host of visiting tribes to a feast at which he served a variety of meats and vegetables «of which the greater portion of the guests had never before tasted». All of these products, including sugar extracted from potatoes and «a non-intoxicating drink» made from barley and native roots, were, De Smet noted, «mainly owing to the skill and assiduity» of Mengarini. The visitor was also pleased at the spiritual progress he beheld at St. Mary's[54].

There were, however, difficulties that the occasional caller did not perceive. In fact, a year after De Smet's visit, the fragile enterprise began to collapse. The year 1847 was «one of the saddest years of my life», Mengarini recalled years later, «for in it were sown the seeds of the destruction of the Flathead mission»[55]. The causes of the collapse of St. Mary's, a topic beyond the scope of this essay, were multiple. Some Jesuits later claimed De Smet had alienated the Flatheads by his «liberality and rash promises» to the tribe and by sending a priest to work among their Blackfeet enemies[56]. Mengarini blamed white settlers and gold miners who exercised a baneful influence over the natives and undermined the authority of the missionaries. When he attempted to prevent some young men from gambling with whites in 1847, he

[51] MENGARINI, *Rocky Mountains* XVIII 36.

[52] Pietro Zerbinatti, *2.8.1809, Udine; SJ 14.4.1825; † 15.9.1845, Stevensville, Montana. MENDIZÁBAL p. 25, nº 1348.

[53] ARSI *Mont. Sax. 1001-VI-4bis, Mengarini (St. Mary's Mission) to Roothaan, 30 June 1845.*

[54] CHITTENDEN and RICHARDSON, *De Smet* II 570-580.

[55] MENGARINI, *Rocky Mountains* XVIII 40. In his memoirs, Mengarini mistakenly described the year as 1843 whereas the year in which the so-called Little Faro rebellion occurred was 1847.

[56] E. LAVEILLE, *The Life of Father De Smet, SJ* (Chicago 1981) 246-247. For a fuller analysis of the closure of St. Mary's Mission, see GARRAGHAN, *Jesuits* II 375-386.

provoked a confrontation with a faction of the tribe. According to a fellow missionary, Mengarini became so discouraged by the ensuing conflict that «his courage ... failed entirely» and the mission had to be abandoned[57].

Native disillusionment with medicine of the Blackrobes also played a role in the estrangement. The unending onslaught of disease and death revealed that immortality was not as easily attained as the tribe had been led to hope. Some individuals also began to question the efficacy and safety of white medicine. It was his dispensing of medicine that had ultimately led to the murder of Presbyterian missionary Marcus Whitman and his family in 1847 by Indians who believed they were being killed by his medicines[58]. Michele Accolti concluded in 1851 that the Jesuits of St. Mary's were in serious danger «for the same reasons that caused the death of Doctor Whitman among the Cayuse. When sickness strikes, the Indians no longer went to the Fathers»[59]. Missionary credulity and inexperience certainly contributed to the downfall of St. Mary's, or at least to the failure to anticipate difficulties. In 1844, three years after the mission's founding, Mengarini had optimistically informed Rome that «not only are all the Flatheads, save one, baptized, but no traces remain of their ancient superstitions»[60]. Three years later he had reason to regret his assertion. Like missionaries elsewhere, Mengarini and his fellows had naively ignored «the phenomenon of cultural persistence and adaptation in the face of crisis»[61].

The immediate cause of the failure of St. Mary's Mission were raids upon the Flathead mission by their Blackfeet enemies. In 1850 increasing clashes between the two tribes finally convinced the missionaries that their position was no longer tenable. «Three miles from the mission we were not sure of our lives», reported one of Mengarini's companions. «Brother Joseph [Specht] and I spent many a weary night in sharp lookout on the top of our bastions with our guns»[62]. By autumn, 1850, the situation had deteriorated so badly that Mengarini temporarily left the mission to confer with the Mission superior, Joseph Joset[63]. After consultation, they agreed to withdraw from St. Mary's. Although the closure was meant to be temporary, the establishment did not reopen for another nineteen years (1866)[64].

With the collapse of St. Mary's, Mengarini's missionary career came to an abrupt end. At the age of thirty-nine he transferred to missionary head-

---

[57] OPA, Joseph Joset, *A quarter of a century among the savages.*

[58] Miller, *Prophetic Worlds* 106.

[59] St. Louis, Missouri, Jesuit Missouri Province Archives [= JMPA], *DeSmetiana IX, AA:477-480* Michele Accolti (Oregon City) to Elet, 15 May 1851.

[60] ARSI *Mont. Sax. 1001-VI-2,* Mengarini (Vancouver) to Roothaan, 26 September 1844.

[61] N. Salisbury, *Manitou and Providence: Indians, Europeans, and the Making of New England, 1500-1643* (New York 1984) 74.

[62] Quoted in W. N. Bischoff, *The Jesuits in Old Oregon* (Caldwell, Idaho 1945) 67.

[63] Joseph Joset, *27.8.1810, Courfaivre (Bern); SJ 1.10.1830; † 19.6.1900, Desmet, Idaho. Mendizábal p. 175, nº 9761.

[64] Details on the closing of the mission are found in JMPA *DeSmetiana IX, AA:477-480,* Accolti (Oregon City) to Elet, 15 May 1851.

quarters on the Willamette River near Fort Vancouver. «Father Mengarini is with me», wrote Michele Accolti from Oregon in 1851. «The state of his health and above all his morale is deeply affected» by the collapse of St. Mary's. It has, he concluded, rendered him «completely useless for the present (and, I think, also forever) for the missions»[65]. Accolti was correct for he never returned to the Valley of the Bitterroot and the Flatheads. After five years of administrative work at missionary headquarters in Oregon, during which time he seems to have mastered English, Mengarini was in 1855 posted to California where he assumed a new career. There the former missionary spent the remaining thirty-three years of his life serving as professor of music and Spanish, and treasurer of Santa Clara College, which the Jesuits had founded four years prior. He also served briefly as the institution's acting president in 1856-57.

Although Mengarini never returned to the Northwest, he continued to assist the Jesuit missionary effort. Roman superiors still turned to him for counsel on missionary matters, but his greatest contributions were linguistic. He not only taught Salish to young Jesuits who passed through California on their way to missionary assignments in the Northwest, but he continued his research on Native American linguistics. In 1860 he published a brief «Vocabulary of the Santa Clara Indians» in A. S. Taylor's *Indianology of California*, which was based on interviews with surviving natives of Mission Santa Clara. More important were his lengthy studies of Flathead or Salish, the fruit of his years at St. Mary's. He supplied material on Salish dialects for John Wesley Powell's *Contributions to North American Ethnology*[66]. In 1861 Cramoisy Press of New York published his *Grammatica Linguae Selicae*, the second volume in John Gilmary Shea's *Library of American Linguistics*. In 1871 he was asked to assist in a collaborative project to revise his manuscript of a Flathead dictionary with a view to its publication. Thus, he wrote, «I will begin studying again that which I have set aside for so many years»[67]. Through collaboration with other missionaries, notably Father Giuseppe Giorda[68], the three-volume *Dictionary of the Kalispel or Flathead Indian Language* of which Mengarini was the principal author, appeared in 1877-1879. His valuable memoirs of his years among the Flatheads, one penned at St. Mary's in 1848 and the other written forty years later at Santa Clara, were both published posthumously[69].

---

65 Ibid.

66 MENGARINI, *Vocabulary of the Santa Clara Indians by the Rev. Professor Mengarini*, in A. S. TAYLOR, *Indianology of California* (San Francisco 1860). See also MENGARINI, *Indians of Oregon*. Journal of the Anthropological Institute of New York 1 (1871-1872) 81-88 and J. W. POWELL, *Contributions to North American Ethnology* (Washington, D.C. 1877) I 248-265 267-283; III 538-549.

67 OPA, Mengarini (Santa Clara) to Giuseppe Giorda, 24 June 1872.

68 Giuseppe Giorda, *19.3.1823, Cumiana (Torino); SJ 29.3.1845; † 4.8.1882, Desmet, Idaho. MENDIZÁBAL p. 101, nº 5623.

69 MENGARINI, *Grammatica Linguae Selicae a P. Gregorio Mengarini Soc. Jesu; a Salish or Flat-head Grammar by the Rev. Gregory Mengarini of the Society of Jesus* (New York 1861). See also [J. GIORDA, J. BANDINI, and G. MENGARINI], *A Dictionary of the Kalispel or Flat-head Indian Language Compiled by the Missionaries of the Society of Jesus* (St. Ignatius, Montana, 1877-1879); confer also note 13 above.

The quality of Mengarini's scholarship mirrored the standards of linguistic studies of his day. However, one charge that is frequently brought to bear against work done by missionaries – that they found Indian languages «incapable of expressing Christian truths» – is somewhat mitigated in his case[70]. He and the other compilers of the Kalispel dictionary struggled to find native equivalents for theological concepts, although they were less successful in doing so than Jesuit linguists who came after them. The Kalispel word for *hell* for example, was simply rendered «the flame», *heaven* was «sky», and *grace* became «a favor received»[71]. Their dictionary accepted the native word for «soul» (*snagpéus*), a term indicating the lining of a garment. Believing that the Flatheads recognized the existence of the soul and its survival after death, the Jesuits adopted their word, thus testifying to a belief that the soul was «the substance with which man is lined»[72]. Other terms equally difficult to explain were derived from French: «bishop» became *ebèk,* «baptism» translated *tu lbatém,* and «apostle» became *apôtre*. Some concepts were expressed in both Kalispel and French. Unable to find a suitable equivalent for «sacrament» in Kalispel, it was rendered *saclament;* but drawing on their knowledge of patristic theology, they also used *malié,* a Flathead word meaning «medicine». Several synonyms translated «mass», including *sainte messe* and *nueimen,* the latter being a native word meaning «sacrifice offered to the sun» that also implied pieces of one's flesh cut off. «Some use this word for the sacrifice we offer to God», the missionaries explained, but some Flatheads «shrink from using this word for the true sacrifice because it recalls their old rites»[73].

Jesuit linguistic study, like that done by nineteenth-century Protestant missionaries, had a practical rather than theoretical or speculative purpose. Mengarini would have agreed with his contemporary, Congregational missionary Stephen Riggs, who wrote that the «labor of writing the language was undertaken as a means to a greater end», namely, evangelization[74]. Jesuits published their findings almost exclusively for themselves. Fifty copies of the Kalispel dictionary were printed «for the larger libraries of Europe and America that may wish to possess themselves of a book so rare and curious and so interesting to linguists». Nonetheless, the preface of the three-volume study announced that the work was produced primarily for those «who have dedicated themselves to the teaching and regeneration of the Indian tribes»[75].

---

[70] H. W. BOWDEN, *American Indians and Christian Missions: Studies in Cultural Conflict* (Chicago 1981) 81.

[71] OPA, *A Dictionary of the Kalispel or Flat-head Indian Language* II 184-185.

[72] TURNEY-HIGH, *Flatheads of Montana* 27. Later Jesuits found the term unacceptable. «The Indians have no word for soul», concluded Father Aloysius Parodi. See OPA, PARODI, *Reminiscences* [1907] 93.

[73] OPA, *Dictionary of the Kalispel or Flat-head Indian Language* I 38 434-435; II 14 35 333.

[74] RIGGS, 37.

[75] L. B. PALLADINO, *The Catholic Church in Montana.* Woodstock Letters 9 (1880) 101. OPA, *Dictionary of the Kalispel or Flat-head Indian Language* I 1.

From a modern viewpoint, their work had other limitations. Unlike current linguists, who appreciate the integrity of linguistic systems different from their own and attempt to describe each language in its own terms, Mengarini and his contemporaries imposed the familiar paradigms of European grammar upon Indian speech. The degree to which Salishan dialects were distinct from other tongues was something Mengarini seems to have come slowly to appreciate. When he began collaboration on the Kalispel dictionary in 1871 he warned his co-author, Giorda, that «The entire language, all the concepts, and, consequently, all the expressions are different» from those found in European languages[76]. But the Flathead grammar, the product of his earlier research, betrayed a more limited grasp of the genius of the idiom. His Salish grammar was not only written in Latin, but its author used the classical language as a framework for his analysis of it. His modelling of Salish grammar on Latin led linguistic scholar Hans Vogt, writing in 1940, to complain:

> The author starts out with the Latin grammatical categories and tries to find their equivalents in Kalispel. The morphological system is distorted in order to find equivalents of the Latin verb *to be*, which does not exist in Kalispel. Paradigms corresponding to Latin *amo, amabo, amabam, amavi, amavero, amaveram* and the parallel subjunctive forms are given at great length. It would hardly be possible to get anything approaching a correct idea of the language from this grammar[77].

Perhaps it was these same shortcomings that led Mengarini himself to later distance himself from that book. «The Flathead grammar which has appeared under his name should not be taken as a criterion of his knowledge», wrote a colleague at Santa Clara who knew him well. «To the end of his death [sic] he would never acknowledge the grammar as his. 'It is full of blunders', he would say, 'and is printed from an incorrect copy. It is not mine'»[78].

Mengarini's scholarship reflected its historical context in other ways. Phonetics, the field in which linguistics has made some of its greatest progress since his time, was still in its infancy. Mengarini realized that, as a French

---

[76] OPA, Mengarini (Santa Clara) to Giorda, 28 May 1871.

[77] H. VOGT, *The Kalispel Language: An Outline of the Grammar with Texts, Translations, and Dictionary* (Oslo 1940) 9.

[78] [J. RIORDAN], *Father Mengarini.* Woodstock Letters 16 (1887) 95. The work was printed in Latin, Riordan correctly observes, because «this was a common tongue understood by all the missionaries and the grammar was intended solely for them». Mengarini's corrected copy of the grammar is preserved at the University of San Francisco. There is evidence that he planned to republish that work because he wrote to Giuseppe Giorda, his collaborator on the Kalispel dictionary project, in 1872: «I spoke with the Father Visitor about the dictionary and grammar, and he told me that all or the greater part of the cost [of publication] should be paid by the missions and therefore that the printing depends upon you». Mengarini was awaiting additional portions of the manuscript of the dictionary, and when it arrives, he told Giorda, «I will begin reworking the grammar with your additions, many of which are magnificent». See OPA, Mengarini (Santa Clara) to Giorda, 2 April 1872.

Jesuit put it, «there are many sounds» in Indian languages «that a European can never catch or articulate»[79]. The Flathead tongue «is in truth very difficult and complicated», he wrote. «Furthermore, it is no way related to European languages. Consequently, for some the pronunciation is an impossibility»[80]. The Kalispel dictionary listed the phonemes of that dialect, but, its authors warned, «many mute vowels occur in this language for which there was no type to express them, and of which only a little practice can give a correct pronunciation»[81]. His knowledge of multiple European languages did alert him to a wider spectrum of sounds than was often perceived by less experienced native English-speaking missionaries. Although this advantage enabled him to capture some of the novel sounds of the Indian tongue, nonetheless, his Salish grammar and dictionary are phonetically dated and inadequate by today's standards. Despite his efforts to find equivalents of the nuances of Salish pronunciation in Hebrew, Latin, Polish, English, Italian, and French, Mengarini was only moderately successful. Confronted with many sounds that were entirely new to his ear, he was unable to fully perceive the uniqueness of what he heard. As a consequence, the phonetics of the Kalispel dictionary were, according to Herman K. Haeberlin's more recent study, «often deficient»[82].

Despite all these shortcomings, Mengarini contributed to knowledge about Native American languages. Through his Salish grammar, which was among the earliest primers of that language, he preserved data that might otherwise have been lost. Moreover, his and Giorda's works remained standard references for the Kalispel language until Hans Vogt's modern grammar appeared in 1940. His Salish grammar was still sufficiently useful that it was reprinted in 1970. The historic value of Mengarini's studies have also been attested to by the uses modern scholars have made of them. A century after its publication, the Kalispel dictionary still served as a useful standard of that language. Historian John Fahey, for example, relied on Mengarini's spellings and diacritical markings in his study of the Flathead tribe[83]. Herman K. Haeberlin found in the dictionary «much material» for his study of Salish systems of reduplication. Although Vogt found the same work inadequate, he lauded the authors' intimate knowledge of the language and their preservation of excellent lexical material. Linguistic scholar Gladys Reichard's research on Coeur d'Alene grammar drew on the earlier work of Mengarini and his co-authors. Their publications were also used by Franz Boas and Haeberlin to establish the close connection between Flathead/Kalispel and other Salish dialects. More recent scholarship has supported «Mengarini's contention that the language of the Flatheads was a reliable

---

[79] Victor GARRAND, *Augustine Laure, S.J., Missionary to the Yakimas*. Edward J. Kowrach, ed. (Fairfield, Washington, 1977) 12.

[80] MENGARINI, *Recollections* 145.

[81] OPA, *Dictionary of the Kalispel or Flat-head Indian Language* II 2.

[82] H. K. HAEBERLIN, *Types of Reduplication in the Salish Dialects*. International Journal of American Linguistics (= IJAL) 1 (1917) 161.

[83] J. FAHEY, *The Flathead Indians* (Norman 1974) x; Mengarini's *Salish or Flathead Grammar* of 1861 was reprinted in 1970 by AMS Press of New York.

basis for communication north of the Plains». His analysis has been useful to research on the origin of Salish[84].

Consequently, although limited, the Indian grammars of Mengarini give evidence of some perduring value. «The work of priests and missionaries, Protestant as well as Catholic», one anthropologist has written, «has accounted for ninety percent of the material available on American Indian languages»[85]. Mengarini not only taught Flatheads to read and write their own language, but he helped preserve data about that tongue that has proven valuable to scholars. His linguistic talent and curiosity led him to record valuable ethnographic data. Although that research is beyond the scope of this paper, suffice it to say that his memoirs «constitute a significant contribution to frontier ethnology». «His instinctive ethnohistorical point of view and his scholarly patience», records one historian, «have provided us with an incomparable record of a subculture in transition»[86]. It is ironic, of course, that Mengarini and his fellows, who looked upon language as a tool of spiritual conquest, helped codify and preserve the languages and traditions of the very societies they strove to transform.

Mengarini's success was attributable not only to his personal abilities, but also to his Jesuit training. Years of rhetorical and linguistic training in a variety of European and classical languages facilitated as well as limited his study of Native American idioms. His foreign birth was also an asset. Ignorant of English when he arrived among the Flatheads, he was obliged to master the native tongue as quickly as possible. Although his sojourn among the tribe lasted only nine years, Mengarini's linguistic accomplishments profoundly affected the Jesuit missionary effort in the Northwest in the years following his exile to California. The success of the Jesuit missionary program among the Flatheads, which resumed in 1866 (and continues to this day) owed no small debt to the pioneering linguistic work of Mengarini and his co-workers. The Salish grammar and Kalispel dictionary were circulated among succeeding generations of missionaries, thus greatly facilitating the rate of learning of those who followed in their footsteps.

Thus, Joseph Cataldo[87], one of the most accomplished Jesuit missionary linguists, who began his studies under Mengarini in California, acknowledged Mengarini's contribution. «I know from my experience», he wrote later, «that I learned more Flathead in three months from studying Fr. Mengarini's writings than I did in three years' study of Nez Perce» on my own[88].

---

[84] VOGT (see note 77) 9; G. REICHARD, *Coeur d'Alene: Handbook of American Indian Languages* (Washington, D.C. 1938) III 517-707; HAEBERLIN, *Types of Reduplication*. IJAL 1 (1917-1920) 161; BOAS and HAEBERLIN, *Sound Shifts in Salishan Dialects*. IJAL 4 (1927) 121; MENGARINI, *Recollections* 132-133.

[85] M. HAAS, *Language, Culture and History* (Stanford 1978) 176.

[86] LOTHROP in Mengarini, *Recollections* 9 140.

[87] Giuseppe Cataldo, *17.3.1837, Terrasini (Palermo); SJ 23.12.1852; † 9.4.1928, Pendleton. *Catalogus Provinciae Siciliae 1929* 36.

[88] Turin, Italy, Turin Province Archives of the Society of Jesus: Joseph Cataldo to Fr. General, 31 January 1891.

Others echoed Cataldo's praise. «We owe to Father Giorda, Mengarini, and Morvillo[89] most of our literary help in learning the Indian languages and their general dialects», a later missionary declared in 1897[90]. Consequently, though plucked untimely from missionary work, Gregorio Mengarini remains a major figure in the Jesuit missionary effort in nineteenth-century Pacific Northwest. He helped lay the foundation for the subsequent success that the Rocky Mountain Mission enjoyed in the late nineteenth-and early twentieth-centuries. His career illustrates the heavy indebtedness that the missionary effort of the restored Society owed to models developed in the pre-suppression Society, especially to the mission of Paraguay. Mengarini's life also testifies to the paramount importance of language mastery in Jesuit evangelization of native peoples, a topic too frequently ignored in histories of Christian missionary work among Native Americans.

---

[89] Antonio Morvillo, *7.8.1839, Palermo; SJ 21.12.1855; † 29.5.1919, Bagheria. MENDIZÁBAL p. 270, nº 14972.
[90] ARSI *Mont. Sax. 1003-VIII*, J. CARUANA, *Historia Missionis Yakima, 1897*.

SOMMARIO

Uno degli aspetti poco esaminati dell'attività missionaria nel Nord America è l'incontro linguistico fra missionari e nativi. Benché i missionari stessi abbiano messo in risalto quanto importi, per arrivare alla conversione, impadronirsi prima della lingua, gli storici hanno indugiato a esplorare l'argomento. Il presente saggio illustra la carriera di Gregorio Mengarini, un gesuita linguista nato a Roma e missionario nel Nord-Ovest, dove nel sec. xix la Compagnia svolse una vasta impresa missionaria, nota come Missione delle Montagne Rocciose. Qui Mengarini, Pieter Jan De Smet ed altri fondarono nel 1841 la Missione di S. Maria (Montana), il primo di una serie di avamposti gesuitici fra gli Indiani di quella regione. Il modello al quale i gesuiti ispirarono la loro intrapresa nelle Montagne Rocciose furono le Riduzioni del Paraguay.

Il prototipo paraguayano, che poneva nell'isolamento la chiave per la conversione, è alla base dell'impegno di Mengarini per padroneggiare il linguaggio Salish o Flathead (Teste Piatte) usato a St. Mary. Frutto del suo studio furono un dizionario e una grammatica di tale idioma. La riuscita linguistica rese Mengarini capace anche di affrontare la ricerca etnografica sulla storia della tribù. Benché un complesso di fattori portasse nel 1850 alla chiusura della St. Mary's Mission e al conseguente trasferimento di Mengarini al collegio di Santa Clara in California, il missionario continuò la sua indagine intorno alla linguistica americana nativa. La sua *Grammatica linguae Selicae* fu pubblicata a New York nel 1861. Mediante la collaborazione di vari apparve nel 1877-1879 un *Dictionary of the Kalispel or Flathead Language* in tre volumi, del quale l'autore principale fu Mengarini. Invece le sue memorie sugli anni passati tra le Teste Piatte furono pubblicate postume.

La qualità della scienza di Mengarini rispecchiava i livelli della scienza linguistica dei suoi tempi. Benché egli si sforzasse di trovare gli equivalenti indigeni per i concetti teologici cristiani, ebbe meno successo che i missionari linguisti che gli tennero dietro. Altra deficienza fu che sovrappose a un linguaggio indiano i paradigmi familiari di una grammatica europea. E quantunque la sua conoscenza di parecchie lingue europee lo rendesse aperto a un largo spettro di suoni, la sua grammatica e dizionario del Salish sono foneticamente datati e inadeguati ai livelli di oggi.

Nonostante queste limitazioni, Mengarini diede un vero contributo alla conoscenza dei linguaggi nativi americani. La sua grammatica Salish, che fu tra i primi testi di questa lingua, ha preservati dei dati che altrimenti si sarebbero potuti perdere. Il dizionario Kalipel restò un riferimento di base per questo linguaggio finché non ne apparve nel 1940 una grammatica moderna. In tal modo, Megarini non solo insegnò alle Teste Piatte a leggere e scrivere nel loro idioma, ma anche ne conservò elementi che si sono mostrati utili agli studiosi. Con le sue pubblicazioni e il suo insegnamento, inoltre, egli ha accompagnato l'opera linguistica delle successive generazioni di missionari fra gli Indiani dell'area del Pacifico di Nord Ovest. La sua carriera documenta il debito della restaurata Compagnia di Gesù verso i modelli sviluppati nella Compagnia pre-soppressione, in particolare quelli del Paraguay. E testimonia pure la primaria importanza che, nell'evangelizzazione dei popoli indigeni svolta dai gesuiti, ha avuto il dominio del linguaggio: un punto troppo spesso ignorato nelle storie dell'attività missionaria cristiana tra i nativi americani.

BIBLIOGRAPHICA

CONSPECTUS BIBLIOGRAPHICI

1. EN LA DOBLE CONMEMORACIÓN PLURICENTENARIA DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS (1540-1990) Y DE SAN IGNACIO DE LOYOLA (1491-1991)

MIGUEL BATLLORI S.I. – Roma.

Esa doble conmemoración ha dado lugar a una serie de publicaciones. Unas, de carácter estrictamente científico y de investigación; otras, más bien de alta divulgación, que no exactamente de propaganda. Algunas, en forma de verdaderas obras; las más, en volúmenes misceláneos, sin contar las numerosas publicaciones periódicas que les han dedicado un número extraordinario, comenzando por este mismo AHSI que ha consagrado sendos fascículos conmemorativos a la fundación de la Compañía y al quinto centenario del nacimiento de san Ignacio de Loyola.

En este boletín nos vemos obligados a hacer una selección. Como las bibliografías anuales de AHSI correspondientes a los volúmenes de 1991 y 1992 desmenuzan ya cada uno de los artículos publicados en las misceláneas y en las revistas, podemos omitir todas éstas, y, para las misceláneas, limitarnos a dar las líneas esenciales de su estructura.

La abundancia de las aportaciones misceláneas, en las que los varios temas se entrelazan y se encabalgan, nos ha inducido a agrupar las obras, no por temas, sino por áreas geográficas y lingüísticas, con la única excepción de los campos referentes a arte y bibliografía, que van al final.

ALEMANIA, AUSTRIA, SUIZA

La más estricta objetividad nos obliga a comenzar por el mundo germánico, dada la calidad de sus aportaciones y la multiplicidad de puntos de vista desde los que enfocan los varios problemas así los profesores universitarios como los ocupados en ministerios apostólicos, en la enseñanza secundaria, en el gobierno de las provincias y de las casas; que no en vano apenas se dejaron sentir allí ciertas corrientes antiintelectuales que se esparcieron por doquier, en ambientes menos doctos y de menor calidad científica, durante los dos decenios que siguieron a la segunda guerra mundial.

Pláceme abrir estas páginas con el volumen coordinado por dos profesores de la Escuela superior universitaria filosófico-teológica Sankt Georg de Frankfurt am Main, Michael Sievernich y Günter Switek. Su mismo título, *Ignatianisch*, y el subtítulo, *Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu*[1], abarcan ya ambas conmemoraciones.

---

[1] *Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu,* herausgegeben von Michael SIEVERNICH S.J. und Günter SWITEK S.J. – Freiburg-Basel-Wien (Herder) 1990, 8º, 704 S.

Sus varios colaboradores, todos jesuitas, comienzan por la personalidad del de Loyola y no se limitan a la historia de la Compañía sino que en la tercera parte se detienen en el presente para pre-ver y pre-decir, a las veces, el futuro de la orden, sometida a tantas ansiedades e incógnitas sobre todo en Europa.

En lo que se refiere a la biografía ignaciana hay que señalar el estudio inicial de Rogelio García-Mateo sobre el ambiente histórico que Íñigo halló en la España de los años 1491-1527, con excursiones a núcleos caballerescos y espirituales que no todos los precedentes biógrafos habían tenido lo bastante en cuenta (aunque la bibliografía referente al País Vasco nos parezca un tanto anticuada); y, cuanto a la biografía más íntima, la evolución que Johannes Beutler señala en el uso ignaciano de la sagrada escritura, desde las meditaciones de la vida de Cristo en los Ejercicios, basadas en las precedentes *Vitae Christi*, a través de su peregrinación a Tierra Santa, hasta su mayor familiaridad con la Biblia durante sus estudios superiores en París y en sus ministerios y en su generalato de Roma.

Otros puntos de su biografía espiritual aquí tratados son su dialéctica entre mística y acción o servicio (F. Wulf), el impulso del y al amor de Dios (E. Kunz), la aplicación de sentidos (J. Sudbrack) y el uso de las imágines en la práctica de los Ejercicios (H. Pfeiffer), «nuestro modo de proceder» en las *Constituciones* (P. Knauer), en las instrucciones (J. Stierli) y en el epistolario de san Ignacio (A. Ravier), más ciertas huellas origenianas (L. Lies) en sus escritos. Pero tengo para mí que uno de los estudios más interesantes de esta primera parte es el de Günter Switek sobre «La manera de ser de la Compañía de Jesús en comparación con las demás Órdenes según Ignacio y sus primeros compañeros». En él se carea la Compañía con las órdenes antiguas y medievales, y particularmente con las otras asociaciones regulares del siglo XVI, para concluir que la mayor expansión de la Compañía, entre estas últimas, se debió a la alta categoría personal del fundador. Aun compartiendo la mayor parte de las apreciaciones del autor, me permito dudar de esa última aserción. Creo, más bien, que aquella expansión y consolidación se debió igualmente a la intuición del último san Ignacio, ya a partir inicialmente del año 1548, de conjugar los ministerios apostólicos en Europa, como defensa de la Iglesia católica en fase de disgregación, con la expansión misionera en Oriente y Occidente, y sobre todo con el interés por la renovación de la pedagogía cristiana – tres aspectos que le conectan inmediatamente con tres características de su siglo, ya plenamente renacentistas: la reforma de la Iglesia, el descubrimiento de nuevas tierras y el resurgir de una educación humanística y moderna.

En la segunda parte se entreveran temas de historia factual con problemas doctrinales. Entre los primeros, los trabajos de H. J. Sieben sobre la defensa del pontificado romano por parte de los jesuitas asistentes al tercer período del concilio de Trento; de H. Dumoulin, M. Sievernich e Y. Raguin acerca de la inculturación de los jesuitas en el Japón, en la China y en Hispanoamérica respectivamente; del que firma este boletín, en torno a la influencia de la «Ratio studiorum» en la formación de la conciencia católica moderna; de H. Dopf con una bien documentada síntesis sobre la música y el canto en la pastoral de la Compañía, así en Europa como en las misiones, problema del que de día en día estamos mejor informados; de R. Bireley, ya especializado en los confesores áulicos jesuitas durante el siglo XVII; de A. Beristain, que nos habla de la Compañía cercana a los presos; de A. Rauscher, que expone la actuación de los jesuitas de lengua alemana en favor de la doctrina social de la Iglesia (punto en que los católicos, aun antes de León XIII, se habían adelantado a la Iglesia evangélica, protegida por el Estado); y de R. Bleistein que presenta a la Compañía alemana en lucha declarada contra el nacionalsocialismo – mientras otras instancias de la misma sólo tenían ojos para mirar los peligros del comunismo.

Los temas doctrinales aquí seleccionados, sobre la pauta de personas ya especializadas en los mismos, son el tiranicidio según Suárez (N. Brieskorn), la invariabilidad y el cambio de las leyes morales según el mismo teólogo (F. Ricken), el probabilismo (Ph. Schmitz), la teología en la Compañía de los siglos XIX y XX (utilísima y original síntesis de K. H. Neufeld) y las aparentes aporías entre la fe y las ciencias naturales (R. Koltermann).

Pero estas dos series de estudios ignacianos e históricos vienen a ser como un pedestal de lo que aún queda en pie de una historia pasada y como un binóculo para otear lo que puede aún llegar a ser, a pesar de la varias crisis a que el mundo actual ha sometido a las tradicionales e históricas órdenes religiosas, junto a toda la Iglesia institucional. Los catorce estudios que constituyen la parte tercera de esta obra son como esbozos de lo nuevo, sobre base histórica, que sigue haciéndose en los varios campos ya reseñados, aunque adaptado a las circunstancias y a los signos nuevos provenientes, al unísono, de la segunda postguerra y del Vaticano II, que supo captar y revalorizar las consecuencias de aquella.

Es difícil, y peligroso, establecer comparaciones, y juicios de valor comparativos, sobre todo cuando las piezas que entran en juego son de tan diverso carácter. Pero no dudo en afirmar que el volumen que acabo de comentar merece por muchas razones el primer lugar que le hemos otorgado en este boletín.

En el mismo mundo germánico otro volumen misceláneo – también escrito todo él por jesuitas – hace eco al anterior en algunas de sus perspectivas, pero con carácter más bien divulgativo y de alta calidad artística en su presentación y en sus numerosas y orientadoras ilustraciones. Aunque ese mismo carácter de libro de gran calidad, y, en consecuencia, muy costoso, viene a limitar el campo mismo de su difusión.

Me refiero al lujoso volumen, con sendas cartas iniciales del papa Juan Pablo II y del préposito general Peter-Hans Kolvenbach, *Ignatius von Loyola und die Gesellschaft Jesu 1491-1556*[2]. Estas solas fechas vienen ya a indicarnos que en esta obra, compilada por Andreas Falkner y Paul Imhof, la Compañía de Jesús aquí contemplada es sustancialmente la que nos dejó san Ignacio en el momento en que murió.

La persona misma del fundador constituye el eje central de la primera parte: sus rasgos medievales y renacentistas (M. Batllori); el influjo de la Castilla de los años 1505, fecha aproximada de la salida de Ignacio desde su natal Loyola hacia la ciudad de Arévalo, hasta el definitivo abandono de esa ciudad (R. García-Mateo); su conversión (H. Jürgens), la «iglesia primitiva» de Manresa (E. Frick), el peregrino de los santos lugares de Jerusalén (St. Kiechle), la Tierra Santa como peregrinación en busca de la voluntad de Dios (N. Lohfink).

Síguese la fundación de la Compañía de Jesús, desde los estudios de Ignacio en París los años 1528-1534 (A. Ravier) y la búsqueda y hallazgo de sus definitivos compañeros (H. Alphonso), a través de la sustitución de Jerusalén por Roma como meta de su peregrinaje colectivo (J. G. Gerhartz), hasta la formulación del cuarto voto de obediencia al papa para que encaminara sus quehaceres apostólicos (R. Sebott), los tradicionales «consejos evangélicos» como nueva táctica en la época de las Reformas acatólicas (Kl. Schatz), la salvación de las almas como aspiración comunitaria (Ph. Endean), las predicaciones en la Italia norteña (S. Leitner), la vocación universalista de la Compañía (J. W. O'Malley), la predicación en pobreza (G. Switek), las obras so-

---

[2] *Ignatius von Loyola und die Gesellschaft Jesu 1491-1556*, herausgegeben von Andreas FALKNER und Paul IMHOF. – Würzburg (Echter) 1990, 4°, 488 S.

ciales de caridad en Roma el año 1538 (D. B. Scholtz), el servicio de Dios en comunidad espiritual (M. Schneider) y el buscar a Dios en todas las cosas como lema de Ignacio glosado por Nadal (J. Stierli).

Tratándose de un libro destinado especialmente a Alemania, es obvio que se dedique toda una parte, la tercera, a la presencia de los primeros jesuitas en el Imperio (téngase en cuenta que al mismo pertenecían Fabro y Jay, como saboyanos): a la Nuremberg en los inicios de la Reforma (P. Imhof), al uso de la norma ignaciana «salvar la proposición del prójimo» en las disputas religiosas del tiempo (A. Falkner), al ya citado Pedro Fabro como el primer jesuita que actuó en Alemania (P. Henrici), a la justificación (teológica) por la fe en la caridad tal como se defendió en la dieta de Ratisbona en 1541 (E. Brenninkmeyer), al envío de Claude Jay a Trento en favor y provecho de los cristianos alemanes (A. Falkner), a san Pedro Canisio como piedra angular de la Iglesia católica en Alemania (P. J. Begheyn), a la amistad de los jesuitas con los cartujos de Colonia (A. Batlogg).

Dada, si no la uniformidad, sí la similitud entre los colegios de la Compañía en todas partes aun desde mucho antes de que existiese una común Ratio studiorum, se comprende que en la siguiente parte, sobre sus primeros centros de enseñanza, se dediquen sendos artículos a los de Mesina (Kl. Mertes), Lovaina (S. Decloux), al colegio germánico-hungárico de Roma (F.-J. Steinmetz) y al de Praga (Ph. Überbacher).

La parte quinta y última versa sobre «El testamento de Ignacio», vale decir, las Constituciones como comentario auténtico de la «ley interior» y de «nuestro modo de proceder» (P. Knauer), las cartas como dinámica comunitaria de un programa de vida (D. Bertrand), la atracción que Ignacio y los suyos sintieron por el Próximo Oriente y por su centro Jerusalén (E. Farrugia), por los musulmanes (A. A. Roest Crollius) y los judíos (J. W. Reites). Pero el principal legado de Ignacio a los suyos fue su espiritualidad, centrada aquí en el mayor valor que daba a la consolación que no a la desolación (L. Beirnaert), en su modo de dirigir a las almas (Vl. Satura) y en los Ejercicios espirituales como orientación hacia una nueva espiritualidad (J. Sudbrack).

Algunas de esas aportaciones eran ya conocidas en alemán o en otras lenguas, el valor de cada una de ellas es desigual como sucede en ese tipo de misceláneas, pero se trata de un libro que ofrece los datos seguros y esenciales sobre cada uno de los temas tratados. Además, según antes ya he insinuado, con su espléndida y copiosa ilustración, en negro y a colores, se nos presenta como un modelo, casi diría insuperable, de lo que ha de ser una obra conmemorativa, con el debido dosaje de seriedad científica y de belleza tipográfica y artística.

El padre Josef Stierli, cuya colaboración en las dos obras anteriores ya he señalado, ha preparado también una traducción antológica de las «Orationis observationes» del padre Jerónimo Nadal, publicada por Miguel Nicolau en este Instituto histórico. Esa antología alemana ha aparecido bajo el título vago de «El camino cristiano»[3]. Su finalidad es exclusivamente espiritual, y por eso el libro ha aparecido en una serie de «Maestros del cristianismo». Pero le antecede una breve y exacta biografía de Nadal, y los principales párrafos seleccionados llevan un previo comentario orientador.

El libro, dada su índole, casi carece de indicaciones bibliográficas, mas a primera vista se nota que el traductor y presentador domina el tema. En la biografía subraya el

---

[3] Jéronimo NADAL, *Der geistliche Weg*. Erfahrung und Lehre nach seinem Notizbuch «Orationis observationes». Übersetzt und gestaltet von Josef STIERLI SJ. – Einsiedeln-Freiburg (Johannes Verlag) 1991, 12º, 276 S. (= Christliche Meister 42).

caso de las depresiones espirituales de Nadal antes de decidirse a seguir al Ignacio que había conocido en la universidad de París, de su superación durante su ajetreada vida activa en sus seis viajes europeos para visitar y crear colegios y para promulgar y comentar las Constituciones, y de su nueva caída en la melancolía durantes los últimos años transcurridos en el Tirol.

Nótese, además, que no se trata de una antología yuxtapositiva de textos seguidos, sino de una obra plenamente reestructurada en tres largos capítulos: «El pluriforme camino de la iluminación», «Jesucristo, luz del mundo», y «El camino hacia la unión» y también hacia la unidad de la vida espiritual y apostólica, en la experiencia de un hombre que, como él mismo decía de san Ignacio, fue «contemplativo en la acción».

FRANCIA, BÉLGICA, HOLANDA

En Francia el recuerdo más serio y útil, que las conmemoraciones que recensionamos habrán dejado, será sin duda el volumen de los *Écrits* de san Ignacio en traducción francesa[4], dirigido y coordinado por Maurice Giuliani.

No se trata de «obras», sino de «escritos», en su mayor parte ya publicados antes, en francés, aunque ahora salen más ajustados a los originales. Se podría decir que contiene las obras completas – *Ejercicios*, en edición del propio Giuliani, Ed. Gueydan y A. Lauras; *Constituciones* y *Reglas*, por los dos últimos y P. A. Fabre; y *Autobiografía*, por A. Lauras y J. C. Dhôtel; más los principales escritos fundacionales – tanto los estrictamente ignacianos, como los redactados en colaboración o por uno de los compañeros en nombre de todos –, los dos diarios espirituales del fundador, y una amplia selección de cartas e instrucciones (algunas, del mismo Ignacio; las más, en colaboración con el secretario Polanco), por L. Giard, Dumeige, Lauras y Fabre. El primero de estos cuatro colaboradores, y autor del prólogo a esta sección V, no precisa con exactitud los criterios de selección; sólo indica que ha procurado que en ella se reflejen los aspectos espirituales, organizativos y aun económicos, productos básicos, e íntimamente relacionados entre sí, de esa máquina motriz que era entonces la curia generalicia de san Ignacio.

Algunos aspectos merecen particular reflexión.

En primer lugar, la presentación de los *Ejercicios* en traducciones francesas del texto castellano llamado autógrafo, de la primera traducción latina sustancialmente del mismo san Ignacio, y de la versión más elegante de des Freux (Frusius), la aprobada por Paulo III en 1548 junto con el original castellano. La traducción directa y exacta del texto castellano era obvia en una colección de *Écrits* compuesta con criterios de seriedad filológica; la de la primera versión latina ofrece a las veces un comentario auténtico del mismo autor en puntos difíciles; la de la última, llamada Vulgata, parece querer contentar a los que han querido dar más valor que a los dos primeros textos, inequívocamente ignacianos, a la versión más directamente aprobada por el sumo pontífice, mezclando así razones canónicas con la suposición de que Ignacio hubo de considerar como texto suyo definitivo una traducción latina, aprobada además por la santa Iglesia jerárquica. Las notas, que ocupan la cuarta columna de esta edición de los *Ejercicios*, son estrictamente textuales, que no históricas ni filológicas: por lo general intentan comparar los tres textos que aquí se dan en francés, para dilucidar mejor el pensamiento ignaciano.

---

[4] Ignace DE LOYOLA, *Écrits* traduits et presentés sous la direction de Maurice GIULIANI, sj, par un groupe de Pères jésuites: Jean-Noël ALETTI, Adrien DEMOUSTIER, Jean-ClaudeDHÔTEL, Gervais DUMEIGE, François EVAIN, Edouard GUEYDAN, Antoine LAURAS, Luc PAREYDT, Claude VIARD, avec la collaboration de Pierre-Antoine FABRE et Luce GIARD. Paris (Desclée De Brouwer, Bellarmin) 1991, 8º, 1110 p. (= Collection Christus Nº 76).

Igual método de dar a tres columnas, más una de notas, tres versiones paralelas se sigue en la edición de la *Summa* del nuevo instituto, preparada en 1539, y de las insertadas, con variantes y ampliaciones en negritas, que aparecen en las dos bulas confirmatorias de Paulo III (1540) y Julio III (1550). Aquí la confrontación gráfica es sumamente útil para percibir a ojos la lenta evolución que la Compañía comienza aun antes de la definitiva redacción de las *Constituciones*.

La anotación a éstas es primordialmente textual, conceptual e institucional; las cartas e instrucciones apenas se comentan; la *Autobiografía*, al cuidado de Dhôtel, es la que exigía un comentario predominantemente histórico, y así se nos ha dado.

La historia interna de la Compañía naciente, y la externa del mundo coevo, se da sucintamente en los «Repères historiques» y en el mapa que abren el volumen, y en el índice sólo de personas que va al final. La extensión privilegiada del utilísimo índice temático, que viene a coronarlo, confirma el carácter doctrinal y práctico a la vez que se ha querido dar a estos *Écrits* de Ignacio de Loyola.

El principal coordinador y responsable de este denso volumen, según aparece ya desde su misma portada, ha sido el padre Maurice Giuliani, quien en su largo prólogo (pp. 6-20) nos da un compendio auténtico y renovado de otros escritos suyos precedentes sobre san Ignacio y su espiritualidad, y una guía para la lectura y consulta de esta nueva obra. Afloran en él el juego dialéctico del pensamiento ignaciano, y también el de su acción: providencialismo y voluntarismo; la relación entre la mística vida interior de sus Diarios espirituales, y el lanzamiento y organización de su Compañía, en la cual tiene muy presente un factor plenamente renacentista: el tiempo, con la apertura consiguiente a cualquier nueva moción interna o percepción del mundo cambiante (de ahí que dejase sus *Constituciones* abiertas a las nuevas mociones y percepciones que la Historia de la Iglesia y del Mundo inspirara a la futura Compañía profesa); el amor de Dios y el interés por todas las cosas del mundo, como clave de su propia vida espiritual y de la de sus hijos y continuadores; el círculo cerrado y abierto de la contemplación y de la acción, tal como lo experimentó él mismo, y nos lo explicitó, con una interpretación más auténtica y exacta que la que sus colaboradores Polanco y Nadal enfatizaron con, a las veces, finalidades más programáticas que históricas; su intento de síntesis entre viejas tradiciones monacales o conventuales y una nueva visión de la vida religiosa; más confianza que verdadero humorismo («humour», en la p. 18 y última) en la fidelidad de la futura Compañía profesa a ese sentido histórico de cambio y de evolución, si bien el paso del Renacimiento y de la Reforma pretridentina a las rigideces postconciliares vendría a cortar muy pronto esa previsión, clarividente para su «tempo» histórico, y no para el siguiente tiempo contrarreformista postridentino – sólo una cierta cesión a la tradición devota puede hallarse en la inicial interpretación de la sigla franciscana reformista Yhs (derivada de la griega Υης), convertida luego en IHS y aquí interpretada piadosamente como «Iesus Hominum Salvator». Una excepción, esta última, que confirma la regla general de la exactitud compendiosa de este augural y fosforescente prólogo.

El mismo ensamblaje de espiritualidad e historia que caracteriza este volumen de los *Écrits* ignacianos, si bien con mayor peso de aquella sobre ésta, caracteriza el volumen de André Ravier sobre el modo de gobierno de san Ignacio según Polanco[5]. La

---

[5] *La Compagnie de Jésus sous le gouvernement d'Ignace de Loyola (1541-1556)* d'après les *Chroniques* de Juan-Alphonso de POLANCO. Présentation, commentaire et tables par André RAVIER, s.j. – Paris (Desclée De Brouwer, Bellarmin) 1991, 8°, 390 p. (= Collection Christus N° 74).

manera como el fundador gobernó su Compañía fue el objeto de conocidos escritos de Ribadeneyra dedicados y dirigidos a la orientación de todos los superiores. Ese mismo fin intentó Polanco, aunque no como exclusivo, en la redacción de su *Chronicon*, un entrelace de biografía normativa y de verdadera historia documentada, sobre la pauta primitiva de «anales» (casi correspondiente al sentido etimológico de «crónica») en vez de una verdadera historia sintética, reconstruida e interpretada – más sobrio en reinterpretaciones que otros escritos paralelos de Nadal o de Ribadeneyra –. Ravier no se propone el mismo fin, sino el darnos una visión del gobierno de san Ignacio en relación sobre todo con sus primeros compañeros de París y de los tres más eminentes personajes que desde entonces fueron entrando en la Compañía: Canisio, Borja y Nadal. Pero sigue el mismo método sincopado y analítico de los antiguos anales regios y abaciales, con lo que la historia se diluye en anécdotas, y las reflexiones sobre ellas, enzarzadas con un hilo de edificación, es lo que da una cierta unidad espiritual a esa historia episódica, a modo de breve «chronicon» a lo divino.

En Francia, además, han aparecido dos solemnes misceláneas conmemorativas, una de corte histórico y la otra de tono geográfico. El título de la primera, *Les jésuites ou la gloire de Dieu*[6] – obra de dos seglares, François Lebrun y Elizabeth Antéby (autora y editora a un tiempo) – parece un eco de la tendencia a concentrar en la «gloria de Dios» el fin único de la Compañía: único pero complejo, en cuanto abarca la salvación y perfección propia y de los demás, las características de la nueva orden, y su especial modo de gobierno. La primera parte, 1540-1814, subtitulada con síntesis un tanto forzada «el tiempo de las misiones; la supresión», se extiende a los colegios, la predicación y las controversias, las misiones entre infieles, la conjunción de fe y lenguaje, las persecuciones. La segunda, de 1814 a 1990, abarca casi dos siglos de «inmersión» en un mundo distinto, el de la Restauración del antiguo régimen y, poco después, en el de los constantes intentos de restaurar los valores de las varias revoluciones que se sucedieron a partir del siglo XVIII; sin duda para subrayar lo que aún permanece con renovada vida, ambos autores insisten en la intensiva expansión misional, en la espectacular expansión de la Compañía en los Estados Unidos de América en un clima de libertad política y religiosa, los varios aspectos culturales, la influencia de los jesuitas en creación de congregaciones femeninas de nuevo cuño – sorprende que en la primera parte apenas se toque el tema de las amistades espirituales de san Ignacio con ilustres mujeres de su tiempo, y se silencie la fundación de la primera orden religiosa francesa dedicada a la enseñanza femenina, la Compañía de María –. Aquí «la inculturación» asume un sentido mucho más amplio que el que suele tener cuando se lo aplica a las misiones. Una aguda conclusión del jesuita norteamericano John O'Malley entrelaza todos los hilos de esta obra divulgativa en el nudo central de «nuestro modo de proceder».

El carácter divulgativo, la perfección tipográfica y la profusión de ilustraciones, acerca esta obra a la de cariz geográfico, que ya dijimos, en la que un periodista italiano, Dante Vacchi, y una reportera gráfica de expresión francesa, Anne Vuylsteken, tras un breve enfoque histórico del padre Ravier, nos ofrecen, con la colaboración de otros varios, un panorama fotográfico – queriendo abarcar con este nombre tanto la colaboración escrita como la gráfica – de *Les jésuites en liberté*[7]. Dando a esta última palabra un sentido traslaticio, nos los muestran esparcidos por todos los continen-

---

[6] *Les Jésuites ou la gloire de Dieu.* Texte écrit par François LEBRUN et Elizabeth ANTÉBI. – Paris (Stock – Antébi) 1990, 4º, 240 p.

[7] Dante VACCHI – Anne VUYLSTEKE, *Les jésuites en liberté.* – Paris (Filipacchi) 1990, 4º, 240 p.

tes, desde la fundación misma de la Compañía hasta su supresión, y de 1814 a nuestros días. Estas dos obras, como la precedente alemana de Falkner e Imhof, pueden hacer pensar en la lovaniense *Imago primi saeculi* de 1640. Pero ninguna de ellas ha suscitado las réplicas irónicas de un Pascal, ni las airadas de los Messieurs de Port-Royal. Ahora la comparación la han suscitado los propios bolandistas – *Analecta bollandiana*, 109 (1991) 382-386.

Tras las experiencias pasadas, esta vez Bélgica se ha contenido en el campo de la pura espiritualidad y de la pura erudición.

La única verdadera miscelánea belga de carácter conmemorativo que ha llegado a nuestra redacción son las actas del simposio celebrado en Bruselas sobre la práctica de los Ejercicios espirituales[8]. Colaboradores procedentes de las más diversas áreas geográficas y lingüísticas han acercado los Ejercicios practicados y vividos, a nuestro mundo y a nuestro tiempo actuales. Su amplio contenido entra en esta revista «histórica» por el punto de partida de muchos de sus colaboradores, por caer en el campo de la historia verdaderamente contemporánea, y proyectarse así en futuras adaptaciones y renovaciones que sobrepasan las fronteras de la estricta historia.

Las aportaciones belgas más importantes en estos dos años que analizamos amplían también sus propias fronteras geográficas, pues se extienden a las diecisiete provincias de los antiguos Países Bajos (Bélgica, Holanda, Luxemburgo) y al principado eclesiástico imperial de Lieja, más Inglaterra y Escocia a través de los colegios y seminarios establecidos en Bélgica para los británicos católicos. Se trata de dos publicaciones dobles, en neerlandés y en francés, que contienen el inventario de las piezas archivísticas, librarias, gráficas, expuestas en el Archivo Real de Bruselas con ocasión de la doble conmemoración de los años 1491 y 1540 aunque procedentes de varios y copiosos repositorios históricos (de ahí la importancia de ese conjunto documental), y un excelente comentario histórico y gráfico de aquellas[9], con la misma estructuración de la muestra: fundación y organización de la Compañía (Emmanuel André, S.I.), las casas y colegios creados, no sin serias dificultades jurídicas, en los Países Bajos y en Lieja, la enseñanza en los colegios y los nuevos ministerios ejercidos por los jesuitas (Eddy Put, del propio Archivo Real), las múltiples actividades intelectuales y artísticas con especial hincapié en la Sociedad de los Bolandos y en las controversias con los jansenistas (Jos Andriessen, S.I.), las misiones extranjeras (Johan Verberckmoes) y la cura espiritual en el ejército y en la armada (Eddy Put), los ministerios en la Holanda de mayoría calvinista (Mathieu G. Spiertz), la supresión de la Compañía en 1773 (Paul Thurman y Eddy Put). De especial interés la lista de los varios fondos que han dado piezas a la exposición, así los del mismo Archivo Real (en parte, procedentes de la Compañía de Jesús) como los de otros fondos belgas (algunos, en poder actualmente de los jesuitas) y extranjeros.

---

[8] *La pratique des Exercices Spirituels d'Ignace de Loyola.* Actes du Symposium de Bruxelles du 1er au 6 avril 1991, sous la direction de P. GERVAIS. – Bruxelles (Éditions de l'Institut d' Études Théologiques) 1991, 8º, 294 p.

[9] *Les jésuites dans les Pays-Bas et la principauté de Liège (1542-1773)*, Exposition aux Archives générales du Royaume (1er février – 6 avril 1991), Bruxelles (Archives générales du Royaume) 1991, 4º, 74 p. *De Jezuïeten in de Nederlanden en het prinsbisdom Luik (1542-1773)*, Tentoonstelling in het Algemeen Rijksarchief van 1 februarii 1991 tot 6 april 1991, Brussel (Algemeen Rijksarchief) 1991, 4º, 74 p. – *Les jésuites dans les Pays-Bas et la principauté de Liège (1542-1773)*, Dossier accompagnant l'exposition du même nom aux Archives générales du Royaume, Bruxelles (Archives générales du Royaume) 1991, 4º, 122 p., ilustr. *De Jezuïeten in de Nederlanden en het Prinsbisdom Luik (1542-1773)*, Dossier bij de gelijknamige tentoonstelling, Brussel (Algemeen Rijksarchief) 1991, 4º, 122 p., ilustr.

También Holanda – los antiguos Países Bajos del norte – ha centrado ambas conmemoraciones, la de san Ignacio y la de la Compañía de Jesús, en una exposición, ésta en el Archivo Real de Amsterdam[10].

Su catálogo se abre con dos aportaciones históricas de Paul Begheyn, S.I.: una breve visión de «La historia de los jesuitas en Holanda», primero como misión de las provincias belgas, con movibles residencias y ocho colegios más o menos estables – sólo los de Maastricht, Roermont y Ravenstein perduraron hasta 1773 –; y una proyección de las «Imágenes positivas y negativas de los jesuitas en Holanda», con testimonios sacados de las artes plásticas y de las caricaturas, éstas en relación frecuente con las luchas antijansenistas. Ambas aportaciones se completan con la de Peter van Dael, S.I. sobre «Los libros jesuíticos ilustrados de los siglos XVI y XVII», a veces provenientes de los Países Bajos meridionales, que ayudan a captar «la relación entre la palabra y la imagen».

Xander van Eck se detiene en «Sus vistosas casas y sus amplias iglesias», sobre todo en Gouda y en la Holanda del norte; y A. F. C. M. Wolf pasa ya a «Los colegios de la Compañía de Jesús en Holanda durante los siglos XIX y XX», cuyos métodos de enseñanza son delineados por Th. H. M. van Eijk, S.I..

Por su cuenta, Paul Dirkse, tras detenerse en el pintor «Jan Toorop y la Compañía de Jesús», teje el catálogo de la exposición montada en el antiguo convento de Santa Catalina, perteneciente hoy en día al Real Museo de Amsterdam: son 250 piezas (con 40 ilustraciones) que abrazan todas las actividades apostólicas, pedagógicas y culturales de los jesuitas en las antiguas siete provincias septentrionales de los Países Bajos, que se han ido desarrollando allí desde los tiempos de san Ignacio hasta los nuestros.

España

Ante todo, recuérdese la reedición de las *Obras completas* de san Ignacio, comentada en este mismo fascículo (189-191).

Entre las misceláneas ignacianas aparecidas en España sobresale por su extensión, la variedad de sus temas y la internacionalidad de sus colaboradores, el grueso y monumental volumen *Ignacio de Loyola, magister artium en París*[11], dirigido por el antropólogo e historiador Julio Caro Baroja, y compilado por el jesuita Antonio Beristain, profesor de la Universidad del Pueblo Vasco en San Sebastián.

La dificultad de su presentación aumenta por su pluralidad temática, por su simple estructuración – el orden alfabético de sus colaboradores – y por el diverso género de las colaboraciones: en su mayor parte, estudios de investigación; otros, más bien ensayos; uno solo, poético y musical.

Aun así, podríamos señalar algunos temas clave, alrededor de los cuales se articulan varios trabajos.

En primer lugar, Ignacio de Loyola, su personalidad, su lengua y estilo, sus doctrinas, su obra, es decir, la Compañía de Jesús y su expansión durante la vida del fundador, la historiografía y las interpretaciones del santo como personalidad y como organizador.

---

[10] *Jezuïeten in Nederland.* Samenstelling tentoonstelling en catalogus: Paul DIRKSE; Redactie: Anite HAVERKAMP. – Utrecht (Riksmuseum Het Catharijneconvent) 1991, 4º, 124 p., il.

[11] *Ignacio de Loyola, magister artium en París, 1528-1535.* Libro homenaje de las universidades del País Vasco y de la Sorbonne a Ignacio de Loyola en el V centenario de su nacimiento. Julio CARO BAROJA (director), Antonio BERISTAIN S.I. (compilador). – Donostia-San Sebastián (Sociedad gipuzkoana de ediciones y publicaciones) 1991, 4º, 750 p.

Podría seguir la historia posterior de la Compañía hasta nuestros mismos días, sobre todo en Europa, con especial hincapié en la pedagogía de sus colegios, la multiplicación de sus universidades, y su vertiente artística: sus reflejos tanto en el arte perdurable como en el efímero del aparato de sus fiestas religiosas – sin ningún trabajo sobre el teatro jesuítico, quizá por haber alcanzado en España menos altura y menos trascendencia que en Alemania o Francia por ejemplo; no podía faltar, por el contrario, el influjo apostólico y lingüístico de los jesuitas en Euskalherría.

Otra vertiente es la difusión de sus colegios y universidades en el Nuevo Mundo y en el Extremo Oriente, y su inculturación misionera en los continentes extraeuropeos.

Se suman finalmente una serie de temas varios, que van de la teología a la literatura y a las ciencias. Prevalece entre éstas la criminología, por ser la especialidad del compilador de toda la obra. Y se insiste en la pervivencia de san Ignacio y de su obra en los tiempos actuales, y en su proyección hacia el futuro.

Un grueso volumen rico también en ilustraciones, muchas de ellas en color; otras, sobre papel patinado, y excelentes; algunas – las menos – sobre el mismo papel de la edición, noble pero poco apropiado para dar ilustraciones de igual categoría.

Otro volumen misceláneo, más reducido, se centra en un tema más concreto: *Tradición ignaciana y solidariedad con los pobres*[12]. Su objeto principal es detectar las raíces ignaciana del decreto 4º de la Congregación general XXXII (1975). Se trata, pues, de una investigación seria, pero parcial, en el sentido de que se enfoca el catalejo a un punto importante, aunque no único, del ejemplo y de la doctrina de san Ignacio; y los demás aspectos ignacianos se miran desde este particular enfoque. Y es precisamente esa apertura lo que permite descartar el aspecto peyorativo que podría tener el epíteto antedicho: parcial.

Dos estudios nos presentan a Íñigo como peregrino con los pobres, para pasar luego de la pobreza a los pobres, como una trayectoria espiritual característica suya. Ambos aspectos corresponden a la opción por los pobres cual se da tanto en los *Ejercicios* como en otros textos que miran más bien a la acción apostólica, a «predicar en pobreza» como gratuidad esencial de los ministerios de la Compañía.

Ese aspecto cuasiutópico del apostolado ignaciano se lo compara con el profetismo del Antiguo Testamento, se lo proyecta en la formación del jesuita en la escuela del pobre, y se investigan luego el modo y los modos de practicar la opción fe-justicia en los colegios de la Compañía de Jesús – con lo que ya se pasa, no diría se baja, de la utopía a la realidad.

Trasladados ahora a un tema geográficamente limitado, la obra miscelánea *San Ignacio de Loyola y la provincia jesuítica de Castilla*[13] va destinada explícitamente, según las palabras preliminares del provincial padre Melecio Agúndez, a los familiares y colaboradores de la Compañía; a los jóvenes, adultos comprometidos, y marginados, a los que se proyecta su quehacer pastoral; y a sus amigos y bienhechores. Con lo que dicho está que se trata de una obra de divulgación, y no estrictamente científica. Pero la calidad y la especialización de sus colaboradores le dan un valor de singular seriedad en ese tipo de publicaciones ocasionales.

---

[12] *Tradición ignaciana y solidariedad con los pobres*. – Bilbao (Mensajero)-Santander (Sal terrae) 1990, 8º, 188 p. (= Colección Manresa 4).

[13] *San Ignacio de Loyola y la provincia jesuítica de Castilla*. – León (Provincia de Castilla S.I.) 1991, 8º, 524 p.

El quinto centenario de san Ignacio, y la aparición de este nombre como primera palabra del título, justifican que se dé más extensión al siglo XVI que a los cuatro siguientes en casi todos los estudios que forman este complejo volumen. Se precisa también que el ambiente geográfico se limita a la actual provincia de Castilla, de reciente creación; si bien, en realidad, viene casi a coincidir con la extensión de la antigua circunscripción de este nombre, excluidas sólo las Provincias Vascongadas y Navarra: es decir, abarca todo el resto del noroeste de España hasta la cordillera que separa los territorios de Castilla-León de la Castilla central.

Tras dos artículos introductorios sobre san Ignacio hombre universal (I. Iglesias) y sobre la historia general de la Compañía (José Martínez de la Escalera), entra Íñigo deambulando «entre nosotros», en Arévalo y Valladolid y luego al servicio del duque de Nájera (resumen auténtico y muy útil que Luis Fernández Martín nos da de sus tesoneras y fructíferas investigaciones en Simancas), se traslada de Alcalá a Valladolid (G. Martínez Díaz), para recalar sólo por breve tiempo en Salamanca (B. Hernández).

Pero la parte del león (pp. 127-409) se la lleva, o nos la trae, Evaristo Rivera Vázquez. Después de darnos su grueso volumen sobre los colegios de Galicia – recensionado en este mismo fascículo (pp. 251-254) – y de recorrer para ello las varias series del ARSI referentes a la antigua provincia de Castilla, se hallaba perfectamente preparado para trazar una historia concisa y exacta de los colegios, y otras casas de jesuitas, establecidos en 26 ciudades o villas de Galicia, Castilla la Vieja (Salamanca aparte, pues ha merecido un capítulo especial, por B. Hernández), Cantabria, La Rioja y León hasta 1767, y para darnos una visión conjunta de sus avatares en los siglos XIX y XX. José M. Patac se ocupa en particular del principado de Asturias hasta nuestros días. Y Florentino del Valle, del apostolado social en los dos últimos siglos: el tema se lo merecía, ya que en algunas de las regiones antes enumeradas es donde más vigencia y hondura alcanzaron las obras sociales de los jesuitas en España.

Hasta aquí «la Compañía de Jesús en España». Siguen el presente y el futuro, presentados y proyectados en breves y densas páginas por J. I. García Velasco – un presente sólido y un futuro esperanzador, tratándose de la provincia más numerosa de España en estos últimos años.

En Cataluña no se ha publicado ninguna miscelánea ignaciana, sino que con ocasión de las dos efemérides conmemoradas en 1990 y 1991 se han dado a luz algunas ediciones y reediciones dignas de ser examinadas en este boletín, partiendo de los escritos mismos de san Ignacio.

Para incluir los *Ejercicios* en la colección «Clàssics del cristianisme» de la Facultad de Teología de Cataluña (Barcelona)[14], convenía emprender una nueva traducción. La de Lluís Vidal (1913 ...), en un catalán popular, aunque correcto, se había publicado con finalidades esencialmente pastorales. La de Josep Calveras (1930) se esforzaba en atenerse al texto original, aun en los puntos en que la estructura sintáctica de ambas lenguas era divergente. Convenía, pues, una edición moderna, en un catalán gramatical y estilísticamente correcto, que pudiera servir tanto para la lectura y el estudio como para la exposición de los Ejercicios en público; y así es la que han redactado ahora R. M. Torelló y J. M. Rambla. Este último es también el autor de las notas y

---

[14] Ignasi de LOIOLA, *Exercicis espirituals. Escrits complementaris*. Introducció i notes de Josep M. RAMBLA S.I. Traducció de Ramon M. TORELLÓ S.I. i Josep M. RAMBLA S.I. – Barcelona (Enciclopèdia Catalana) 1990, 8º, 204 p. (= Clàssics del cristianisme 15).

de una enjundiosa introducción (pp. 7-61), donde con gran dominio de las fuentes y de la bibliografía resume la vida de san Ignacio, sus escritos de varia índole y en particular los *Ejercicios:* su contenido, género literario al que se los puede adscribir, su génesis, sus fuentes, una útil cronología (sobre Ignacio y su tiempo) y una seleccionada bibliografía. El volumen, como se indica en su mismo título, contiene además algunos escritos complementarios del propio Ignacio, siempre en relación con los *Ejercicios* o con su problemática: textos selectos de su autobiografía y de sus cartas, su breve directorio y la deliberación sobre la pobreza.

Es de suponer que este libro obtenga el mismo interés que ha suscitado la autobiografía del santo, presentada, traducida y anotada también por J. M. Rambla, bajo el título de *El pelegrí*. Publicada por ver primera en catalán el año 1983, ha tenido que reeditarse en 1990[15]. En la introducción, el editor da a conocer la génesis de esta biografía dictada al jesuita portugués Luís Gonçalves da Câmara, para detenerse luego en la estadía de san Ignacio en Cataluña. El comentario de que se habla en la portada es doble: el que contienen las notas a pie de página – a veces muy extensas y ricas en orientaciones históricas y espirituales – y sobre todo el comentario final, que nos parece ser el escrito más original del autor sobre la espiritualidad ignaciana: una extensa glosa sobre la pereginación espiritual de Ignacio en la búsqueda de Dios y teniendo a Dios como guía. Así puede presentárnoslo como un profeta para nuestro tiempo, con su contemplación activa, su cristianismo de búsqueda, y su espiritualidad integradora – características que el autor ha sabido detectar y aislar en una vida y una obra tan del siglo XVI.

A esta bella y original traducción y presentación de la autobiografía de *El pelegrí* han seguido dos originales y bellas presentaciones, por Santiago Thió de Pol, de otros dos escritos ignacianos, más breves, pero quizás más aptos para penetrar en *El pelegrí endins*[16]. Bajo el subtítulo *Diari espiritual de sant Ignasi de Loiola* se cobijan tanto la «Deliberación sobre la pobreza» como el «Diario espiritual» de san Ignacio desde el 2 de febrero de 1544 hasta el 25 de febrero del año siguiente: aquella sólo en traducción catalana, éste en traducción primero (pp. 37-164) y luego en su original castellano (pp. 169-206); la confrontación entre ambos textos se facilita por la correlativa numeración de sus párrafos. El padre Rambla justificaba su traducción al catalán de un texto castellano que podían entender prácticamente todos los catalano-hablantes (con más facilidad, comentaría yo, los catalanes de España y Andorra, que los del Rosellón y del Alguer), por la gran vinculación histórica entre san Ignacio y Cataluña de 1522 a 1556; Santiago Thió apela a otras razones igualmente válidas: intenta hacer obra original sobre el cañamazo de la *Deliberación* y del *Diario*, presentando cada uno de sus apartados – aquí, capítulos – con su correspondiente comentario histórico y espiritual, basando ambos, con amplitud y agudeza, en otros lugares paralelos de los *Ejercicios* y de las *Constituciones*, para darnos una visión auténtica de la idea que Ignacio tenía de la pobreza en la estructura de su nueva orden. Lástima que en el apéndice II, «Principals documents de l'evolució del contingut jurídic del vot de pobresa, respecte a tenir rendes» (pp. 207-209), sólo cite, y como remate, para 1552, et texto de las *Constituciones*, VI, 2, 2 [555] sobre «las casas [profesas] o iglesias de la Compañía»,

---

[15] *El pelegrí. Autobiografia de sant Ignasi de Loiola.* Traducció i comentari de Josep M. RAMBLA S.I. 2ª edició. – Barcelona (Editorial Claret) 1991, 8º, 166 p. (= Horitzons 9).

[16] *El pelegrí endins. Diari espiritual de sant Ignasi de Loiola.* Traducció i comentari de Santiago THIÓ I DE POL, S.J. Barcelona (Editorial Claret) 1990, 8º, 230 p. (= Horitzons 20). – En castellano: *La intimidad del Peregrino* ... Bilbao (Mensajero)-Santander (Sal terrae) 1990, 8º, 256 p. (= Colección Manresa 3).

dejando de lado todos los referentes a los colegios y universidades, que completan y matizan aquellos otros. Creo que, tratándose de un libro tan nuevo entre toda la bibliografía ignaciana, en una segunda edición convendría completar esa lista de documentos – y evitar, además, los no escasos dialectalismos barceloneses, castellanismos y deslices ortográficos.

En la misma serie de la Editorial Claret el padre Isidre Burunat nos ha ofrecido también otro libro conmemorativo del quinto centenario ignaciano, *Catalunya i sant Ignasi*[17]. Desde el principio se nos manifiesta honestamente que no se trata de un estudio crítico de la presencia de san Ignacio en Cataluña los años 1522-23 y 1524-26 ni de todas las relaciones del mismo y de otros jesuitas con aquel principado hasta el año 1556; sino de un recorrido – sobre documentación y bibliografía no necesariamente completas – de su vida, con frecuentes enganches con aquellas cuestiones biográficas. En suma, ni un estudio crítico, que nos obligue a notar aquí lo que en una obra de tal carácter podría echarse en falta, ni una historia novelada; sólo una visión literaria, de fácil lectura, de los ininterrumpidos contactos de san Ignacio con Cataluña desde que poco antes del 21 de marzo de 1522 llegó a Montserrat hasta su muerte en Roma el día 31 de julio de 1556. Un buen libro, pues, de carácter conmemorativo.

La doble conmemoración de los años 1491 y 1540 fue celebrada por la Generalitat o Gobierno Autónomo de Cataluña el 16 de octubre de 1990 con un discurso general sobre los jesuitas en Cataluña (señalado en la bibliografía de AHSI correspondiente al mismo año, tomo 60, nº 69), y por los municipios de Barcelona y Manresa, el 26 del mismo mes y el 11 de marzo 1991 respectivamente, con sendas conferencias de Josep M. Benítez i Riera y Antoni Borràs i Feliu, de carácter más documentado y científico que el discurso anteriormente aludido. El primero, mareando con fino pulso por entre las contradicciones frecuentes que aparecen en las antiguas fuentes coetáneas, llega a precisar lo que representa *Manresa en la vida de sant Ignasi*[18] e Ignacio en la vida de Manresa. El segundo acompaña a Íñigo por el ambiente renacentista de Barcelona[19] durante sus tres seguras estadías en la ciudad, partiendo de la documentación coetánea y de una bibliografía amplia que, aun sin pretensiones de ser completa, podrá orientar, con todo, a los futuros historiadores ignacianos en lo que se refiere a las distintas estancias del santo en la ciudad y a la primeriza creación de un colegio en la capital de Cataluña.

Una aportación, particularmente interesante, a las conmemoraciones ignacianas en Cataluña durante los dos últimos años ha sido la reedición anastática del *Sant Ignasi a Montserrat* (1935) del benedictino del mismo monasterio Anselm M. Albareda, futuro prefecto de la Biblioteca Vaticana y cardenal. El interés proviene de la «Presentació» de Dom Josep M. Soler i Canals y de las «Addicions» que Albareda dejó inéditas[20].

Soler i Canals deja de lado naturalmente las pintorescas y lamentables polémicas que no aportaron nada nuevo al verdadero problema histórico del influjo del Montse-

---

[17] Isidre BURUNAT, S.J., *Catalunya i sant Ignasi*. – Barcelona (Editorial Claret) 1991, 8º, 194 p. (= Horitzons 22).

[18] Josep Maria BENÍTEZ I RIERA S.I., *Manresa en la vida de sant Ignasi*. – Manresa (Ajuntament de Manresa) 1990, 8º, 30 p.

[19] Antoni BORRÀS I FELIU S.I., *Ignasi de Loiola i la ciutat de Barcelona*. – Barcelona (Companyia de Jesus, Catalunya) 1991, 8º, 36 p.

[20] Anselm M. ALBAREDA, *Sant Ignasi a Montserrat*. Edició a cura de Josep M. SOLER I CANALS. – Montserrat (Publicacions de l'Abadia) 1990, 8º, XIV-264 p. (= Biblioteca Abat Oliva 90).

rrat de 1522 sobre san Ignacio y sus *Ejercicios espirituales*. El ambiente espiritual de la *deuotio moderna* que aquel monasterio irradiaba sobre todo por medio del *Exercitatorio de la vida espiritual* del abad García de Cisneros y del *Compendio breve de exercicios espirituales* (resumen de la obra anterior); una demora de Íñigo en aquella montaña, más larga que los tres días anteriores a la vela de las armas; y la posibilidad de que en ella haya llevado un tiempo vida anacorética a ejemplo de san Onofre, a pesar de la explícita negación de Ribadeneyra, son puntos que han aceptado algunos de los mejores especialistas de Ignacio y de sus *Ejercicios*: baste citar aquí a Leturia y a Codina, desde muy poco después de la aparición del libro de Albareda, sin que ello suponga plena aceptación de todas sus hipótesis e interpretaciones. Otros puntos de vista de diversos estudiosos ignacianos, con varios matices, están expuestos claramente en la presentación.

Ello no quiere decir, sin embargo, que todas las interpretaciones más o menos seguras o hipotéticas de Albareda hayan sido aceptadas por la mayor parte de los historiadores ignacianos. Cándido de Dalmases, que ha sido hasta su reciente muerte uno de los mejores conocedores de las fuentes ignacianas, sólo admitió el influjo del ambiente de la *deuotio moderna*. Se inclinaba más bien – y el autor de esta nota puede dar testimonio de ello – hacia la posición y la actitud espiritualistas de Manuel Quera en su opúsculo de 1941 sobre el origen sobrenatural de los Ejercicios.

Las cuatro adiciones a la presente nueva edición reproducen algunas correcciones y complementos que el cardenal Albareda dejó inéditos, en redacción autógrafa – aquí respetada hasta en sus pormenores ortográficos – en vistas a una reedición *ne corrigatur* del texto de 1935, y a un resumen del mismo, que no llegó a terminar. Se refieren a la primera demora del santo en Montserrat, al período de vida ermitaña – con intentos, a mi parecer demasiado hipotéticos, de precisar los días y consiguientemente su duración –, la actitud contraria de Ribadeneyra, y las idas y vueltas de Íñigo entre Manresa y Montserrat. Puedo añadir, como testigo oral, que según Albareda la supresión, en el proceso remisorial, de tres preguntas (o, mejor, respuestas) referentes a aquellos hechos (texto autógrafo en la p. XIII) fue debida a intervención del padre Pedro Gil.

Soler i Canals, al presentar ahora esta nueva edición, habla, en el lugar que acabo de citar, del «estil típic, florit i pietós» del padre Albareda. Creo que no se trata sólo ni principalmente de un «estilo», sino de una actitud hagiográfica, que le impidió ver, desde el principio, lo que Codina y Leturia le señalaron, respectivamente, en este mismo AHSI – 10 (1938) 104-17 257-67 – y en *Manresa* – 12 (1936) 153-67 –. No por acaso las pintorescas polémicas que el libro suscitó no procedían de la crítica histórica sino de la hagiografía piadosa.

Finalmente permítaseme indicar que el padre Albareda me comunicó un día, respondiendo a una pregunta al propósito, que en esta obra había intentado proponer un nuevo método de citas para estudios que se basasen en un número limitado de fuentes: reproducirlas con numeración seguida en un apéndice, para poder referirse a ellas en el curso de la obra con un sólo número, utilizando letras para las notas a pie de página. No me consta que le hayan seguido otros autores, pero aparece claro que – por paradoja y por desgracia – un erudito historiador crítico se pasó a la hagiografía florida y piadosa, tanto en su obra como en las posteriores adiciones/re-tractaciones, dando a este último epíteto un sentido a la vez etimológico y revisionista.

Muy oportuna, pues, esta re-edición/re-tractación de una obra que me parece fundamental para conocer los orígenes de los *Ejercicios* y de la espiritualidad ignaciana, como tuve ocasión de exponer por escrito al propio autor – no sin algunas dudas – apenas apareció la obra en 1935.

Siguiendo las mismas *Rutas ignacianas*, para las cuales tenemos ahora la guía precisa, y copiosamente ilustrada, que nos ha dado Juan Plazaola[21], desde Cataluña llegamos a Alcalá. La breve, pero importante, demora de *San Ignacio en Alcalá de Henares (1526-1527)*[22] ha sido estudiada en profundidad en el libro presentado por Rafael M. Sanz de Diego y que deberán consultar en adelante todos los historiadores que se ocupen del tema. A pesar de su tono conmemorativo y un tanto triunfalista, en él tres serios historiadores exponen el estado actual de las investigaciones y de los problemas en las relaciones entre Íñigo y Alcalá, tanto su Universidad como su entorno social.

Aun confesando el Prof. Bartolomé Escandell Bonet que no había tocado antes ese tema, pocos como él conocían la historia de Cisneros y de su Universidad para poder conectar a Ignacio con la obra reformadora de dicho cardenal, sobre todo con su Universidad. Como historiador consciente, sitúa esa reforma en un período de larga duración: el de las prerreformas eclesiásticas iniciadas en el siglo XIV con ocasión del cisma y su desemboque en una Reforma católica preluterana. Subraya la reforma de Cisneros como reforma estatal, aun reconociendo que ese tipo de reforma comenzó en España desde los inicios del reinado de los Reyes Católicos, que es cuando, según otros especialistas de ese reinado, se pasaría de la prerreforma medieval a la Reforma religiosa estatal. En ésta, a mi entender, Cisneros ocupa sin duda un puesto relevante, aunque no único para poder cobijar toda la Reforma española bajo el título de Reforma cisneriana. Con mano maestra Escandell precisa el sentido de reforma religiosa que animaba la creación de la Universidad humanística de Alcalá y el impulso dado a una nueva literatura religiosa, remozando estos dos puntos a la luz de sus propios estudios y de los de otros especialistas; aunque hubiéramos deseado que, al enumerar sus logros como comisario apostólico (pp. 22-3), los comparase con los amplísimos poderes que como tal había recibido de la Santa Sede. Pero desde sus realizaciones positivas ha partido el autor para carear por primera vez, y con gran perspicacia, el espíritu reformador de Cisneros con el del antiguo alumno de su Universidad, Íñigo de Loyola, tanto en sus identidades e isomorfismos como en sus diferencias.

Pero, además de la Universidad, y aun quizá más, influyeron en Íñigo, estudiante de Artes, el ambiente espiritual que halló en Alcalá – el de los mesiánicos, los alumbrados, los erasmistas, que evoca Luis Fernández Martín, pasando aquí de su Vieja Castilla a Castilla la Nueva –; y tanto el entorno social de la ciudad y de su nuevo centro universitario, como la vida y el funcionamiento del colegio de San Ildefonso, tal como ahora nos los presenta un especialista tan cualificado como Ramón González Navarro, en el más amplio estudio de este volumen (pp. 73-125), que no podrán dejar de lado los futuros biógrafos de san Ignacio.

Portugal e Iberoamérica

De las múltiples manifestaciones portuguesas e iberoamericanas que han tenido lugar en los años conmemorativos de 1990 y 1991 hemos tenido que descartar, por las razones bibliográficas ya indicadas, los números extraordinarios de revistas, aunque algunos de ellos sean verdaderos volúmenes de profunda investigación. Por otra parte, el de la revista de la Universidad Católica del Táchira, *Paramillo* (n. 9-10, 811 pp.),

[21] Juan Plazaola S.I., *Rutas ignacianas*. – Bilbao (Gobierno vasco) [1989] 8º, 118 p.

[22] Rafael M.ª Sanz de Diego, S.J. (ed.), *San Ignacio de Loyola en Alcalá de Henares (1526-1527)*. – Alcalá de Henares (Institución de Estudios Complutenses)-Madrid (Provincia de Toledo de la Compañía de Jesús) 1991, 8º, 144 p.

aunque publicado en 1990, recordaba más bien el bicentenario de la muerte de Carlos III, 1988. Aunque en las restantes misceláneas la espiritualidad ignaciana domine sobre la historia de los jesuitas, no podemos dejar de señalarlas en el presente boletín.

En Portugal, la semana de estudios celebrada el año 1991 en Fátima se intitula ya *Espiritualidade Inaciana*[23]. Entre sus textos, el más estrictamente histórico es el de António Amaral, «Un Corpo para a Missão» (119-35), partiendo de los titubeos de sus mismos fundadores sobre constituir o no una verdadera orden religiosa. En este volumen, como en tantos otros aparecidos en los últimos dos años, se toma arranque de los hechos y de los textos ignacianos para detenerse en el presente y proyectarse en el porvenir. A mi entender ésos han sido los frutos más dignos de señalarse de las recientes floraciones en el campo de la espiritualidad ignaciana – floraciones a las veces ya lánguidas desde sus capullos; otras, que aún abren una cierta buena esperanza.

En aquella triple dirección – pasado, presente y futuro –, aunque deteniéndose prevalentemente en la segunda, se mueve el volumen *Ignacianidad* de Bogotá[24], cuyo título, simple y complejo a un tiempo, abarca las ponencias presentadas y discutidas en un Congreso de mayo 1991 sobre «La espiritualidad ignaciana y su vigencia en el mundo de hoy», argumento dialéctico en su misma formulación y en casi todo su desarrollo. No podemos menos de felicitar a sus organizadores por haber intentado entrelazar la espiritualidad de san Ignacio con sus realizaciones apostólicas, universitarias, pedagógicas y sociales, como pauta para nuevas reflexiones sobre el presente y sobre el futuro, sin actitudes pasatísticas ni reducciones pseudoespiritualistas.

Parecida ha sido la actitud de los jesuitas del Perú en su Semana ignaciana de 1990[25]. El carácter especializado de este AHSI nos fuerza a subrayar las aportaciones de José L. Idígoras sobre «Ignacio de Loyola en su historia», y de Armando Nieto Vélez, «La Compañía de Jesús en el Perú».

No me atrevería a formular que una de las características centrales de toda la cultura chilena, desde los tiempos hispánicos hasta los siglos de independencia, la historiografía, haya influido, inconscientemente quizá, en que las recientes conmemoraciones ignacianas hayan tenido en Chile un matiz prevalentemente histórico. La conciencia histórica ha pesado allí de un modo específico y ha coadyuvado a superar todas las crisis políticas – y tal vez también las sociales – de los siglos XIX y XX. Los jesuitas chilenos, pues[26], para reflexionar seriamente sobre la herencia del padre Arrupe, se han sentido inclinados a reconsiderar primero el papel jugado por san Ignacio en su tiempo (J. M. Leturia M.), el proceso de su conversión y su misma imagen (Fernando Montes M.).

Italia y Roma, Arte y Bibliografía

En Italia se han celebrado numerosos simposios y organizado varias exposiciones tanto en ciudades importantes como en otras donde la Compañía tiene, o tuvo,

---

[23] *Espiritualidade Inaciana.* Textos da Semana de estudos, Fátima 1991. – Braga (Editorial A. O.) 1991, 8º, 190 p. (Colecção «Viver é Cristo» 7).

[24] *Ignacianidad.* Memorias del Congreso «La espiritualidad ignaciana y su vigencia en el mundo de hoy», Santa Fe de Bogotá, 8, 9 y 10 de mayo de 1991. – Bogotá (Provincia Colombiana de la Compañía de Jesús – Pontificia Universidad Javeriana) 1991, 8º, 310 p.

[25] *Semana ignaciana.* 5-9 noviembre 1990 Lima / Perú. – Lima (Centro de espiritualidad ignaciana) 1990, 8º, 142 p.

[26] *Ignacio de Loyola y la Compañía de Jesús.* Edición conmemorativa. – Antofagasta, Chile (Ediciones Universitarias, Universidad Católica del Norte) 1991, 8º, 64 p.

centros de enseñanza o de ministerios espirituales. El obvio retraso en la publicación de las actas de aquellos coloquios científicos nos impide tratar de ellos en este boletín. Baste referirnos a los dos de carácter más estrictamente científico cuyas ponencias y comunicaciones esperamos que puedan aparecer en breve: el que con el título «I gesuiti e Venezia: momenti di storia veneziana della Compagnia di Gesù» se celebró en aquella ciudad del 2 al 5 de octubre 1990 – ver AHSI 60 (1991) 498-9 – y el que tuvo lugar en Mesina del 14 al 16 de noviembre del siguiente año sobre «La pedagogia della Compagnia di Gesù».

Entre las exposiciones de arte preparadas en Italia sobresale la organizada por el «Centro culturale S. Fedele» de Milán sobre *L'architettura della Compagnia di Gesù in Italia*, del siglo XVI al XVIII[27]. Las importantes publicaciones que sobre la arquitectura jesuítica en general y de la italiana en particular han ido apareciendo en estos últimos decenios permiten ya, más que eliminar los mitos del estilo barroco jesuítico, matizarlos y analizarlos con mayor exactitud estilística e histórica. Sólo así han sido posibles, ahora, los generales trazos introductorios (L. Patetta), la insistencia aún en cierta tipología de las iglesias de la Compañía (C. Cascarella) y de sus colegios (D. Zocchi), y la visión teorética de los escritos de jesuitas sobre el arte arquitectónico (I. Balestrieri). Como comprobación gráfica de los asertos anteriores, se dan numerosas ilustraciones – no siempre coherentes con la exquisita calidad tipográfica del volumen –, que se refieren de un modo predominante, y era natural que así fuera, a las realizaciones milanesas y a los modelos romanos.

En el campo de las bellas artes, de la arquitectura y de la urbanística principalmente, destaca el rico volumen que contiene la reproducción y el comentario de las piezas expuestas en la Biblioteca Apostólica Vaticana, en conmemoración de los cuatrocientos años de la fundación de la Compañía, bajo la dirección editorial del jesuita norteamericano Thomas M. Lucas. Su mismo título general, «El lugar santo y la sagrada estrategia» nos guía a la interpretación del subtítulo: «la Roma de san Ignacio y el urbanismo jesuítico»[28]. El número y la calidad de los múltiples colaboradores que en esta empresa han intervenido vienen a borrar en seguida cualquier prevención que un título y un subtítulo tan periodísticos, y tan ajenos del mundo cultural italiano y europeo, podrían suscitar. La impensada muerte del padre François de Dainville dejó truncada, apenas concebida, su obra más acariciada sobre las relaciones entre la situación de los colegios de la Compañía y las áreas de expansión de las ciudades en Francia. Aquí, en este libro romano, el punto focal es distinto: la interrelación entre las varias casas de los jesuitas erigidas o al menos iniciadas por el mismo san Ignacio, y los campos varios de su apostolado ministerial, pedagógico y social. Es una obra, ésta, tan bien construida – arquitectónica y urbanisticamente construida, podríamos decir –, que permite alternar la lectura de los varios textos con la contemplación de sus ilustraciones espléndidas, epíteto que vale incluso para algunas obras, generalmente pictóricas, que apenas sobrepasan la mediocridad.

El realizador – o el constructor, podríamos decir – de este bello libro arquitectónico-urbanístico ha permanecido largo tiempo en Roma, dedicado a la restauración

---

[27] *L'architetturà della Compagnia di Gesù in Italia, XVI-XVII sec. Catalogo e mostra.* – Brescia (Grafo Edizioni) 1990, 8º, 72 p., 64 ill.

[28] *Saint, Site and Sacred Strategy: Ignatius, Rome and Jesuit Urbanism. Catalogue of the Exhibition Biblioteca Apostolica Vaticana.* Edited by Thomas M. LUCAS S.I. – Città del Vaticano (Biblioteca Apostolica Vaticana) 1990, 4º, 232 p., ill.

de los aposentos de san Ignacio junto a la iglesia del Gesù[29], sobre los cuales nos ha dado en varias lenguas un opúsculo que es a la vez una guía y una justificación. Como toda obra de restauración, también ésta ha podido ser apreciada con diversos juicios de valor. Comoquiera que sea, el intento de «repristinar» no puede dejar de ser valorado positivamente; y el hecho de hacer reaparecer obras de arte ocultas por posteriores transformaciones, debe merecer un agradecimiento colectivo.

Con ocasión de cumplirse los cuatro siglos y medio de la fundación de la Compañía ha salido también la traducción italiana de la utilísima guía del padre Antonio María de Aldama[30] para visitar los sitios de Roma más relacionados con la vida de san Ignacio, con las actividades y la presencia de los primeros jesuitas, y con los hechos más sobresalientes de la historia de la Compañía. Una doble cualidad de esta edición italiana: la adición de numerosas ilustraciones, y el haber preferido los grabados antiguos a las fotografías actuales, que nos alejan de aquellos antiguos ambientes que el autor se propone evocar en el visitante o el peregrino actuales a través de siete diversos itinerarios.

Dentro del campo de la arquitectura jesuita, entre el área italiana y la española, emerge por su prestancia el prestigioso volumen, tan rico en su texto como en su presentación e ilustraciones, *Loyola, historia y arquitectura*[31]. Del santuario y del anexo colegio teníamos sólo las noticias sumarias que nos daban los historiadores generales de la Compañía de Jesús antigua y moderna, más algunas otras aportaciones de historiadores y eruditos guipuzcoanos. Ahora, bajo la coordinación principal del archivero de Loyola José Ramón Eguillor y la coedición de la Diputación Foral de Guipúzcoa, tenemos ya el volumen que el templo y el edificio merecían, copiosamente documentado e ilustrado. Él nos ofrece plena información – en parte, ya publicada; en parte, nueva – de los avatares del solar de Loyola desde la edad media hasta el paso de manos de los descendientes de la rama troncal, a la Corona real y a la Compañía (J. R. Eguillor), la fundación de la iglesia-colegio (Rafael M. de Hornedo), su obra arquitectónica sabiamente encuadrada dentro de la producción artística del suizo-tesinés Carlo Fontana, discípulo y continuador del Bernini en Roma (Hellmut Hager), su construcción desde 1688 hasta la expulsión de 1767 (Hornedo), una lectura del templo en clave ignaciana y el regreso de los jesuitas a Loyola (Eguillor) y finalmente un proyecto de ordenación global del área de Loyola por el arquitecto José Ignacio Linazasoro. Los 18 documentos del apéndice documental, sólo en parte ya conocidos – no hubiera sobrado una indicación de sus anteriores ediciones – han sido recopilados y cuidadosamente transcritos por el padre Eguillor.

Pasando ya de la arquitectura a la pintura y escultura, hemos de recoger en particular los catálogos de dos exposiciones, más una obra de conjunto. La primera exposición, presentada en edición bilingüe euskara-castellana[32], fue obra de Juan Plazaola, que había iniciado su carrera cultural como crítico e historiador del arte: aquí nos

---

[29] Thomas M. LUCAS S.I. *Una guida per visitare le camere di sant'Ignazio; Un guide pour visiter les chambres de S. Ignace; Una guía para visitar las habitaciones de San Ignacio; A Guide to the Rooms of St. Ignatius Loyola; Eine Führung durch die Räume des Hl. Ignatius.* – Roma 1990, 8º, 24 p.

[30] Antonio M. de ALDAMA S.I. *Guida a Roma ignaziana. Sulle orme di sant'Ignazio di Loyola.* – Casale Monferrato (Piemme) 1990, 8º, 112 p.

[31] J. R. EGUILLOR, H. HAGER – R. M. DE HORNEDO S.I. *Loyola, Historia y Arquitectura.* – Donostia-San Sebastián (ETOR – Diputación Foral de Gipúzcoa) 1991, 4º, 320 p.

[32] *San Inazioren ikonografia Euskadin – Iconografía de San Ignacio en Euskadi.* Textos: J. M. PLAZAOLA. – Loiola (Comisión Loiola '91) 1991, 8º, 94 p.

ofrece el resultado de una minuciosa investigación sobre la iconografía ignaciana en Euskadi, en parte artística y en su mayor parte popular, pero no menos interesante para el conocimiento del folclore religioso ignaciano en su propia tierra. La segunda muestra tiene el doble mérito de la alta calidad de las obras presentadas, y de la agrupación de las mismas por vez primera: me refiero a la reunida en la Universidad Marquette de Milwaukee, Wisconsin[33], con importantes obras de arte jesuítico procedentes de variadas colecciones americanas: algunas esculturas y un conjunto de pinturas nada menos que del misionero jesuita Giuseppe Castiglione, del Conca, del Crespi, de Ludovico Mazzanti, de Palomino, del hermano Andrea Pozzo, del Pulzone, entre otros varios; los estudios que los preceden y acompañan son sumamente orientadores.

La obra de conjunto antes aludida, realizada con amplia colaboración, nos da la iconografía ignaciana de Andalucía[34], iconografía también parcialmente folclorística, pero muy rica en obras de gran calidad, procedentes de la alta y de la baja Andalucía, de la oriental y de la occidental. Baste mencionar aquí los nombres más cimeros de Alonso Sánchez Coello, Juan de Roelas, Valdés Leal, Herrera el Joven, Martínez Montañés, Juan de Mesa y Pedro de Mena, entre otros muchos.

Terminaremos este boletín con el rápido examen de una monumental obra bibliográfica, indispensable instrumento de trabajo para cuantos se interesen, no sólo por la historia de la Compañía de Jesús, sino sencillamente por la historia general de las edades moderna y contemporánea, sobre todo en sus campos religioso y cultural. Me refiero naturalmente a la *Bibliographie sur l'histoire de la Compagnie de Jésus 1901-1980*[35] – la bibliografía estrictamente ignaciana de 1981 a 1990 puede hallarse en la obra recensionada infra (p. 193).

Ya al aparecer su primer tomo en 1981 fue saludado por el padre Dalmases en esta misma revista – 52 (1983) 127 – encabezando un boletín ignaciano. Ahora hemos de pedir albricias a su autor, Lászlo Polgár, porque en este jubileo de san Ignacio y de la Compañía su obra ha quedado prácticamente ultimada: sólo falta un tomo complementario, con las correspondientes adiciones, correcciones e índices. Éstos suelen ser sumamente importantes en esa clase de obras; pero en realidad lo único que se echa de menos es el índice de autores, revistas y colecciones, pues la misma estructuración de sus volúmenes orienta lo bastante al lector para hallar fácilmente la bibliografía histórica que le interese.

Las fechas inicial y final de esta Bibliografía no han sido elegidas al azar. La primera, 1901, quiere significar que hasta los albores de nuestro siglo la bibliografía esencial sobre la historia de la Compañía se halla ya en la *Bibliothèque* de De Backer – Sommervogel y de sus continuadores Bliard y Rivière (si bien no tan completa como aquí, sobre todo en lo referente a artículos de revista). La última, porque se deseaba que viniese a coincidir con el cincuentenario de la fundación de este Instituto histórico de la Compañía de Jesús, que ya al año siguiente, 1932, iba a lanzar la singladura de su propia revista AHSI.

---

[33] *Jesuit Art in North American Collections*, by J. TEN BRINK GOLDSMITH, J. P. MARANDEL, J. P. DONNELLY, J. B. HARLEY. – Milwaukee, Wisc. (P. and B. Haggerty Museum of Art, Marquette University) 1991, 4º, 72 p.

[34] *Iconografía de San Ignacio en Andalucía*. – Sevilla (Compañía de Jesús) 1990-1991, 4º, 120 p.

[35] László POLGÁR S.I. *Bibliographie sur l'histoire de la Compagnie de Jésus 1901 – 1980*. I, *Toute le Compagnie*, Roma (Institutum Historicum S.I.) 1981, 8º, 558 p.; II, *Les Pays*: 1, *Europe*, 1983, 604 p.; 2, *Amérique, Asie, Afrique, Océanie*, 1986, 540 p.; III, *Les Personnes*, 1990: 1, *Dictionnaires, A-F*, 688 p.; 2, *G-Q*, 720 p.; 3, *R-Z*, 746 p.

Ésta, desde el principio, otorgó mucho valor y espacio a la bibliografía, completando así, y corrigiendo, el carácter propagandístico que se le hubiera querido imprimir. Las recensiones y las varias bibliografías de la nueva revista venían a subrayar su carácter estrictamente científico, meta prefijada por sus dos más inmediatos orientadores, Pietro Tacchi Venturi y Pedro de Leturia. A partir de 1933 la bibliografía corriente fue encomendada al padre Edmond Lamalle, quien cuidó de ella hasta que en 1951 le suplió el padre Polgár, con criterios afines, aunque no iguales. En resumen, pues, esta obra sistematiza y completa la bibliografía ya señalada en AHSI de 1931 a 1980, y la enriquece con la proveniente de los años 1901 a 1930.

La obra está estructurada en tres partes: I, «Toute la Compagnie», que se limita al solo vol. 1; II, «Les pays», en dos volúmenes, el 2 sobre «Europe» y el 3 para «Amérique, Asie, Afrique, Océanie»; III, «Les personnes», en tres, por orden alfabético: A-F (vol. 4), G-Q (vol. 5), R-Z (vol. 6).

Antes de entrar en la bibliografía ignaciana, el vol. 1 contiene un apartado A, «Histoire générale», en que bajo el subtítulo «1. Sciences auxiliaires» se relacionan los artículos de los más relevantes diccionarios según sus diversas lenguas, las bibliografías de carácter histórico y las referentes a personas y a temas varios, más los inventarios de los principales fondos manuscritos cuyo contenido se extiende a toda la Compañía: prácticamente el ARSI, la Biblioteca Nazionale Vittorio Emanuele II y el Archivio di Stato de Roma. Siguen las fuentes publicadas (subtítulo 2, a partir de los MHSI) y los trabajos históricos (subtítulo 3), tanto los referentes a historia eclesiástica y general como los que atañen más concretamente a la historia de la Compañía (naturalmente, los primeros con un criterio más selectivo).

El apartado B, «Histoire spéciale», abarca todo el resto del volumen (pp. 99-556, nn. 678-6215) con sendas secciones dedicadas a san Ignacio (subtítulo 1), al Instituto de la Compañía (subtítulo 2), a los Ejercicios espirituales (subtítulo 3), a la espiritualidad ignaciana y jesuítica (subtítulo 4), a las actividades pastorales y culturales (5 y 6) y a los escritos polémicos (subtítulo 7).

Los volúmenes 2 y 3 contienen la bibliografía tocante a la historia de los jesuitas en los varios países, pocas veces agrupados por áreas geográficas (por ejemplo, Pequeñas Antillas), casi siempre, dentro de cada continente, por orden alfabético de los estados o naciones actuales. Ello presenta algunas dificultades históricas, como cuando los temas correspondientes a la antigua y famosa provincia del Paraguay hay que buscarlos bajo Paraguay, Argentina, Uruguay, Brasil y Bolovia; pero apenas cabía otra solución en una obra de conjunto que abarca cronológicamente los siglos XVI-XX. Dentro de cada nación las referencias se distribuyen ordenadamente entre la historia general (ciencias auxiliares, fuentes, trabajos propiamente históricos), historia especial (pastoral y cultural) e historia local (por regiones geográficas y ciudades).

En los tres últimos volúmenes de toda la obra (4-6) la estructuración no podía ser tan homogénea. El vol. 4 se abre con el despojo sistemático de los principales diccionarios eclesiásticos y nacionales (para poder hacer luego referencia a los mismos).

Como dato estadístico sólo señalaré que los personajes y autores que, con un número de entradas superior a un centenar, más han llamado la atención de los historiadores, tanto jesuitas como externos, en estos ocho primeros decenios de nuestro siglo, han sido los beatos y santos José de Anchieta (nn. 295-543), Roberto Bellarmino (nn. 1362-742), Jan Berchmans (nn. 1760-934), Andrzej Bobola (nn. 2338-451), Francisco de Borja (nn. 2539-666), Pieter Canis o Canisius (nn. 3938-4412), Pedro Claver (nn. 4873-996), Luigi Gonzaga (nn. 7447-691), Stanisław Kostka (nn. 11392-546), Claude La Colombière (nn. 11657-767), Francisco Xavier (nn. 25457-6308).

Siguen el filósofo y teólogo Francisco Suárez (nn. 19780-20738); el filósofo y politólogo Luigi Taparelli d'Azeglio (nn. 20931-21041); los teólogos Bernard Lonergan (nn. 12745-994), el cardenal Péter Pázmány (nn. 15153-392), Karl Rahner (nn. 16314-783), Johann Michael Sailer (nn. 17899-18108), Piotr Skarga (nn.18930-9284) y George Tyrrell (nn. 24286-387).

Vienen luego los misioneros Eusebio Francesco Kino o Chini (nn. 10989-1122), Jacques Marquette (nn. 13594-717) y Matteo Ricci (nn. 17127-341).

En exacto paralelismo, los tres escritores y críticos Baltasar Gracián (nn. 7822-8280), Maciej Kazimierz Sarbiewski (nn. 18345-445) y António Vieira (nn. 24806-25058).

Por fin, los científicos Rudjer Josip Bošković (nn. 2688-3062) y Pierre Teilhard de Chardin (nn. 21086-24028); el orador Louis Bourdaloue (nn. 3180-288), el historiador Henri Bremond (nn. 3423-522) y el poeta Gerard Manley Hopkins (nn. 8824-10379).

Nótese que Teilhard y Hopkins son los que siguen más inmediatamente, en interés general, a san Ignacio de Loyola; y, como curiosidad, compárese el número de los estudios a ellos dedicados con el de los consagrados a los prepósitos generales de su tiempo.

Adviértase también que la obra del obispo Sailer se desarrolló después de la extinción de la Compañía, y que Tyrrell y Bremond la habían ya abandonado mucho antes de su propia muerte.

Aun faltando todavía el tomo complementario, que ya dijimos, esta obra del padre László Polgár, tan atildada como pocas otras de ese género y basada en las principales bibliotecas de Europa y América, quedará como la aportación más valiosa, más útil y más general de cuantas se han publicado en estos años conmemorativos de 1990 y 1991.

2. SCHULE, BILDUNG, THEATER

László Szilas S.J. – Rom.

Das Schul- und Unterrichtswesen hat im Laufe des 16. Jahrhunderts tiefgreifende Änderungen erfahren. Es hat sich ein neuer Schultypus entwickelt, der sowohl für das katholische wie auch für das protestantische Schulwesen charakteristisch geworden ist. In diesen Umwälzungen spielte die Gesellschaft Jesu mit ihrem in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts entwickelten und in der Praxis erprobten Bildungssystem eine führende Rolle. Im Jahre 1586 formulierte man den Grundsatz: «Duo plane sunt Societatis nostrae praesidia et firmamenta, ardens pietatis studium, et praestans rerum scientia. In haec duo capita omnis constitutionum nostrarum vertitur cardo». Wie die Verwirklichung aussah, das zeigt uns die ganze Geschichte des Unterrichts- und Erziehungswesens der Gesellschaft Jesu. Davon werden einige neuere Werke in drei Sachgruppen: Schule, Bildung und Theater, vorgestellt.

Schule

Die Untersuchung Barbara Bauers über die «ars rhetorica» der Jesuiten[1] zählt zu den wichtigsten Werken der letzten Jahre, die sich mit Humanismusforschung und speziell mit dem Unterrichtswesen des Ordens beschäftigen. In der geistreichen Einleitung über die Kontroverse um die Cicero-Imitatio und den rechten Glauben befinden wir uns schon mitten drin im kulturellen Kontext des zu behandelnden Themas. Die Verfasserin schreibt: «Übereinstimmungen zwischen jesuitischer und protestantischer Reformpädagogik, aber auch tendenzielle Unterschiede in der Bewertung des Sprach- und Rhetorikunterrichts, werden erkennbar, wenn man die Heilmethoden vergleicht, die der jesuitische Philologe und Theologe Jacob Gretser (1562-1625) und der Tübinger Poet und Rhetorikprofessor Nikodemus Frischlin (1547-1590) zur Rettung der darniederliegenden Sprachstudien und zur Eindämmung der Formaldisziplinen aus dem spätmittelalterlichen Schulkanon ... anbieten» (S. 1).

Es handelt sich um die Dramen «Regnum humanitatis» Gretsers, vorgeführt am Schuljahresende im Ingolstädter Jesuitenkolleg 1587 und «Priscianus vapulans» Frischlins anläßlich des hundertjährigen Jubiläums der Tübinger Universität 1578. Beide Dichter stellen den Durchbruch des modernen Sprachunterrichts als Sieg Priscians, des jahrhundertelang mißhandelten spätantiken Grammatikers, gegen die mittelalterlichen Feinde der «studia humanitatis» dar.

Nach dem Überblick der bisherigen Forschung hebt die Verfasserin einige «Topoi» oder «loci communes» der humanistischen Pädagogik hervor: Sapientia und Pietas; die Kongruenz von ratio und oratio, res und verba; der praktische Nutzen der Bildung für die respublica. Zur Verdeutlichung des zeitgeschichtlichen Hintergrundes werden einige Reden Perpinyás, besonders die, die er zur Eröffnung des Jesuitengymnasiums in Coimbra im Jahre 1555 gehalten hat, analysiert. Am Schluß jener Ansprache betont Perpinyá eindringlich, wie wichtig der Unterricht in der lateinischen und griechischen Sprache als Fundament der «litterae humanitatis» sei.

---

[1] Barbara Bauer. *Jesuitische «ars rhetorica» im Zeitalter der Glaubenskämpfe*. – Frankfurt/M. (P. Lang) 1986, 8⁰, x-652 S. (= Mikrokosmos 18).

Im Hauptteil der Untersuchung werden drei besonders erfolgreiche Lehrbuchautoren herangezogen. Zur Auswahl bemerkt die Verfasserin: «Die Selektion der hier vorgestellten jesuitischen Rhetoriken und Stilistiken aus der bibliographisch weitgehend unerschlossenen Gesamtmenge erfolgte nach zwei Grundprinzipien: Gemäß dem zeitgenössischen Bekanntheitsgrad fiel die Wahl auf die Lehrbücher Cyprian Soarez', Jacob Pontanus' und Jacob Masens. Die jesuitischen Studienordnungen dokumentieren nämlich die überregionale schulische Rezeption dieser Unterrichtswerke; die Menge der Neueditionen spricht außerdem für sich. Wir konzentrieren uns ausschließlich auf solche Sprachlehrbücher, die zum Bibliotheksbestand des Münchener Jesuitenkollegs gehörten. Über diesen gibt der vierbändige *Catalogus librorum Collegii Monacensis* von 1741 Auskunft, zu dem noch ein nach Sachgebieten erschlossener Katalog gehört» (S. 19-20).

Soarez stellte sein Rhetorikbuch aus Zitaten Ciceros, Quintilians und des Autor ad Herennium zusammen. Er rechtfertigt dieses Unternehmen mit folgenden Argumenten: mit der humanistischen Praxis, nur den Original-Wortlaut zu zitieren und allein den Regeln der Alten zu folgen. Andererseits entsprächen die antiken Lehrbücher den hohen Bedürfnissen der modernen Unterrichtsmethoden nicht mehr. Es lohnt sich hier die Auffassung des Soarez wortwörtlich wiederzugeben, denn sie steht in dem Lehrbuch, das zweihundert Jahre lang in den Schulen benützt wurde: «Aus diesen Gründen wünschten die Pädagogen unseres Ordens, alle Teile der Beredsamkeit sollten, nachdem sie durch Definitionen erläutert und anhand von Beispielen veranschaulicht worden seien, aufgrund der Ansicht des Aristoteles, nicht aber nur nach der Auffassung Ciceros und Quintilians, sondern meist auch nach ihrem Wortlaut methodisch und der Reihenfolge nach in einem Buch zusammengefaßt werden» (S. 148).

Die Verfasserin unterzieht *De arte rhetorica* einer gründlichen Analyse. Im ersten Buch wird die Technik der Zitatmontage, die Quellen- und Beispielauswahl untersucht und Parallelen zu anderen zeitgenössischen Lehrbüchern aufgestellt. Im zweiten Buch behandelt Soarez die Einteilung der Rede und die Anordnung der Argumente. Zu bemerken ist, daß er auf die Behandlung der gerichtlichen Beredsamkeit als bereits praxisfern verzichtet, während sie bei den mittelalterlichen Rhetorikern als wichtiger Bestandteil der juristischen Ausbildung angesehen wurde. Dementsprechend ersetzte Soarez in seiner Tropen- und Figurenlehre zahlreiche Beispiele aus der römischen Gerichtspraxis durch nicht-juristische Textstellen aus Ciceros Reden und den römischen Dichtern.

Die Lehre des Soarez vom Prosarythmus im dritten Buch wird gründlicher untersucht, denn die Sensibilität des Jesuiten für die Probleme signalisiert ein wachsendes Interesse an den Fragen des mündlichen Vortrags lateinischer Prosa. Bei seiner Theorie über die Anwendung des «numerus oratorius» sind drei Punkte bemerkenswert. Er zweifelte nicht, daß der «numerus» erlernbar sei, obwohl er ein sensibles, musikalisches Urteilsvermögen und lange Übung voraussetzte; er hatte ein Gespür für die sinnliche Qualität des oratorischen Vortrags; er schloß sich in der Beurteilung des «numerus» als Mittel der affektiven Beeinflussung der Hörer der Position Ciceros an.

Nach der Analyse der Beispielsätze und der Kompositionstechnik behandelt die Verfasserin die Überlieferung der Rhetorik des Soarez ausführlich. Sie stellt fest, daß die Rezeption des Rhetoriklehrbuches in den deutschen Jesuitenkollegien in zwei Richtungen verlief. Entweder schrumpfte die Rhetorik zu einem dünnen Regelkanon zusammen, oder wurde durch aktuelle Lehrstücke bereichert.

Von Jacobus Pontanus werden vier Werke einer besonderen Prüfung unterworfen: in *De scribenda et describenda epistola liber* rät Pontanus zu einem schlichten Briefstil; die *Progymnasmata latinitatis*, in vier Bänden erstmals 1588-1594 in Ingolstadt erschienen, dokumentieren seine Vertrautheit mit Kontroversen italienischer, französischer und niederländischer Gelehrter; die dreibändigen *Attica bellaria*, erstmals in Ingolstadt 1615-1621 verlegt, bezeichnet Pontanus als Sammlung von schmackhaften Leckerbissen zum Nachtisch im attischen, pointierten, sentenzenhaften Stil zur Zerstreuung der Schüler nach den Mühen des täglichen Studiums; und unter dem Titel Φιλοκαλία hat er 1625 oder 1626 Äußerungen antiker heidnischer und früher christlicher Schriftsteller zu Philosophie, Literatur, Theologie und Kunst unter dem Aspekt kommentiert, welchen Wert das Studium antiker Autoren habe, wenn man sie an den christlichen Schriftstellern messe.

Sehr instruktiv sind die Ausführungen der Verfasserin über den kulturellen Wirkungskreis des Pontanus an einer internationalen humanistischen Korrespondenz. «Jacob Pontanus, Marcus Antonius Muretus und Justus Lipsius korrespondierten miteinander» (S. 273). «Die Briefe der Pontanusschüler, ihr Briefwechsel untereinander und ihre Korrespondenz mit ausländischen Jesuitengelehrten wie Possevinus und Andreas Schott (1552-1629) sind handschriftlich in der Bayerischen Staatsbibliothek aufbewahrt ... Der Belgier Andreas Schott informierte Matthäus Rader 1603 über eine literarische Neuerscheinung, nämlich Muretus' Kommentar zur 'Nikomachischen Ethik' des Aristoteles, rühmte Raders Martial-Ausgabe, berichtete über seine eigene literarische Arbeit, indem er ihm das baldige Erscheinen seiner Edition des Seneca Rhetor ankündigte, und teilte seinem Freund in einem Postscriptum mit, Lipsius lege seinen Seneca nicht mehr aus der Hand und habe sich ganz unter die Stoiker begeben» (S. 274). Allerdings fand das hypothetische persönliche Kennerlernen zwischen Possevino und Pontanus während der römischen Generalkongregation 1591 oder 1593 sicher nicht statt, denn 1591 gab es keine Kongregation, während an der 5. zwischen November 1593 und Januar 1594 weder Possevino noch Pontanus teilnahmen (S. 273-274).

Wie früher schon Sturm, setzte sich auch Pontanus dafür ein, das Lateinische als lebendige Umgangssprache zu fördern. Die Ordensoberen beauftragten ihn, Schülergespräche mit Ausdrücken zum modernen Schulalltag und zur Frömmigkeitspraxis zu verfassen. Er stellte ein enzyklopädisches Stoffprogramm zusammen. Er ging dabei in seinen «Progymnasmata» stufenartig vor, und behandelte Themen von Schulalltag, von den verschiedenen sozialen Verhaltensweisen und Umgangsformen über Landwirtschaft, Geschichte und weitere Realienfächer bis zu Kochkunst, Medizin und schließlich zu Jagd und Fischfang. Die Verfasserin bemerkte dazu: «Pontanus treibt die Forderung nach einer lebendigen lateinischen Umganssprache ... auf die Spitze, wenn er zugesteht, in der Bemühung um eine Anpassung der alten Sprache an moderne Alltagssituationen vom ciceronischen Sprachgebrauch gelegentlich abgewichen zu sein» (S. 261).

B. Bauer behandelt die Beziehung Pontanus' zu Justus Lipsius anläßlich der einzelnen Problemkreise ausführlich. Zusammenfassend kann man sagen, daß das Lob des Pontanus dem scharfsinnigen Philologen galt, der in der Textkritik nicht seinesgleichen hatte. «Lipsius' stoizistische Philosophie bezeichnet der Augsburger Jesuit dagegen als 'eius idiotismus' und 'excogitata haeresis'; gegen seine 'exquisitam, et affectatam dictionem' meldet er außerdem Vorbehalte an» (S. 279).

Jacob Masen gehört schon einer jüngeren Generation an. Sein Wirken fällt in die zweite Hälfte des 17. Jahrhunderts. Masen schließt den modernen lakonischen Stil, das Breviloquentia-Ideal des Justus Lipsius und seiner Schule, in ein stilistisches Beschreibungsmodell mit ein, das über Cicero hinausgeht und eine Vielfalt gleichbe-

rechtigter Stile berücksichtigt. Mit seinen Stilbüchern eröffnet er den Jesuitenkollegien den Weg, im Sprachstudium und in der dichterischen Produktion den Anschluß an die überkonfessionellen ästhetischen Normen der 'respublica litteraria' zu finden. «Er legte seine Rhetorik so an, daß die Studenten auf dem soliden Fundament der Cicero-Lektüre mit der grandiloquentia des 'Theorhetor' an dem Modell der aszetischen Literatur vertraut wurden und zugleich Geschmack an witzig-arguter Unterhaltungsliteratur, Scherzreden und Apophthegmata, finden konnten» (S. 319).

Masens Rhetoriklehrbuch, die *Palaestra oratoria*, ist auf drei Semester verteilt. Den Mittelpunkt bildet ein nach Schwierigkeitsgraden gestaffeltes Übungsprogramm. Es beginnt mit Übersetzungsübungen vom Deutschen ins Lateinische und der Nachahmung einfacher Redeabschnitte. Der erste Schritt zur rednerischen Selbständigkeit vollzieht sich in Beschreibung von Personen, Gegenständen und Sachthemen. Das Fortgeschrittenenprogramm besteht in Übungen der 'amplificationes' und 'exornationes'. Zum Schluß wird die Abfassung vollständiger Reden geübt.

Viel origineller ist die *Palaestra styli romani* Masens, in der ein Stilpluralismus grundgelegt wird. Im ersten Buch hat Masen die Forderung nach individueller Stilvielfalt und der Aufweichung der Drei-Genera-Lehre theoretisch begründet. Im zweiten Buch präsentiert Masen eine große Auswahl lateinischer Texte und leitet seine Schüler an, die Stilunterschiede zu merken und das Gespür für Stileigenschaften zu wecken. Waren die früheren Lesebücher nur auf eine Gattung und einen Autor konzentriert, umfaßt Masens Textauswahl die Epochen vom Ausgang der römischen Republik bis Trajans Zeit.

«Das Originelle an dem Lesebuch sind Masens Stilkommentare, seine Stilübungen und Übersetzungsaufgaben vom Stil eines Autors in den Stil eines anderen sowie die gesamte stiltypologische Systematik» (S. 391). Letztere ist auf den Seiten 394-395 übersichtlich dargestellt.

Die Muster sind aus drei Gattungen genommen: aus Briefen, Geschichtswerken und Reden. Vier Stilrichtungen wurden behandelt: stilus concisus, stilus circumscriptus, stilus argutus und stilus grandis. Dabei ist noch zu bemerken, daß das Übungsprogramm Masens nicht mehr von den Reden Ciceros beherrscht wird, wie bei den früheren Autoren, sondern von historischen Themen hauptsächlich aus der kaiserzeitlichen Geschichtsschreibung.

Ein wichtiges Werk Masens ist auch sein *Speculum imaginum veritatis occultae*, zuerst in Köln 1650 erschienen. Es geht hier um die Emblematik. Masen kennt diesen Ausdruck, benützt ihn aber nur für einen bestimmten Typ von Sinnbildern. Sein übergeordneter Begriff ist die 'imago figurata', die ihn auf die Verwandschaft der sinnbildlichen Bedeutungsweise zur tropischen Rede hinweisen läßt. Seine Zielsetzung ist, wie schon in der 'Palaestra styli romani', eine systematische. Er legt im 'Speculum imaginum' die Konstruktionsprinzipien für verschiedene Emblemtypen nieder und versucht die vielfältigen emblematischen Erscheinungsformen in den Griff zu bekommen.

Masens rhetorische Emblemtheorie ist vor dem Hintergrund der stiltheoretischen Diskussionen in Italien zu sehen. Man denke hier an Matteo Pellegrino, Sforza Pallavicino und besonders an Emanuele Tesauro.

Masens 'Speculum imaginum' wurde in einem halben Jahrhundert siebenmal aufgelegt. Es wurde nicht nur als Materialfundgrube für die emblematische 'inventio' benutzt. Masen galt als Autorität auf dem Gebiet der Emblemtheorie.

Im Schlußkapitel dieses ausgezeichneten Werkes stellt die Verfasserin einen Funktionswandel der humanistischen Rhetorik gegen Ende des 17. Jahrhunderts fest.

Sie verweist unter anderem auf die Bearbeitung der Soarez-Rhetorik von 1689, wo die Regeln für inventio, dispositio und elocutio mit Beispielen aus der Predigt und Exegese stärker auf die homiletische Praxis ausgerichtet wurden. So entstand eine «rhetorica caelestis». Als Muster dafür analysiert die Verfasserin das Werk von Franz Lang *Eloqventia sacra et profana. Exercitium Scholasticum*, erschienen in München 1692.

Diese schöne Studie begann B. Bauer mit Gretsers 'Regnum humanitatis' und schließt mit Langs 'Exercitium Scholasticum'. Sie «sind die beiden Marksteine, die den Weg dieser rhetorikgeschichtlichen Untersuchung begrenzen. An ihnen läßt sich der Wandel der jesuitischen Apologie der Schulrhetorik bzw. des lateinischen Schulunterrichts überhaupt innerhalb eines Jahrhunderts ablesen» (S. 565).

Der erste Band dieses großangelegten Repertoires der Kollegien von Frankreich im XVI.-XVIII. Jahrhundert[2] wurde schon in unserer Zeitschrift vorgestellt (53 [1984] 542-543). Der vorliegende zweite Teil umfaßt die Departements Nord- und Westfrankreichs. Paris ist ausgeschlossen, ihm wird ein eigener Band gewidmet. Für die Aufnahme einer Schule in dieses Verzeichnis wurden drei Kriterien festgelegt: 1. die Schule muß öffentlichen Charakter haben, das heißt, sie muß auch andere Einkünfte haben, als nur das Schulgeld der Alumnen; 2. sie muß mindestens einen Lehrer für den Unterricht der lateinischen Sprache besitzen und 3. mindestens etwa fünf Jahre ununterbrochen existiert haben.

Bei jedem Kolleg wurden folgende Angaben gemacht: Der Beginn der Tätigkeit; die Lehrer seit der Gründung, z.B. Laien, Weltpriester usw.; das Lehrpersonal im Jahre 1789; Pensionat mit Kostenangabe; Schülerzahl, wenn bekannt. Von jeder Anstalt wird dann ihre Geschichte, entsprechend der Größe, der Bedeutung und der Quellenlage, mehr oder minder ausführlich behandelt. Das einheitliche System der Darstellung mit den Anmerkungen am Rand und am Schluß bieten ein klares Bild auch davon, wo noch Lücken in der Erforschung dieser Bildungsanstalten vorhanden sind. Im Repertoir wurden 35 Jesuitenkollegien registriert.

Zwei weitere Bände stehen noch aus. Man kann aber schon jetzt sagen, daß dieses Werk ein wichtiges Hilfsmittel ist nicht nur für die Erforschung des Unterrichtswesens in Frankreich, sondern auch für die Universal- und Kirchengeschichte.

In seinem schönen Werk über das Schulwesen Italiens im Zeitalter der Renaissance (1300-1600) behandelte P. F. Grendler[3] im 13. Kapitel die Schulen der religiösen Orden, und so auch die der Jesuiten (S. 363-381). Es ist eine zwar kurze aber klare Zusammenfassung der Pädagogik des Ordens und der Geschichte der Kollegien in Italien in der angegebenen Zeit. Die ersten vier Bände der *Mon. paed.*, Tacchi Venturi, Scaduto, Brizzi und allen voran Farrell wurden dabei ausgiebig benützt. Doch fiel es auf, daß die «Ratio studiorum» direkt nirgends zitiert wird.

Das Kolleg von Messina wurde gemäß seiner Bedeutung für die Entwicklung der Schultätigkeit in der Gesellschaft Jesu behandelt. Von den vielen kleinen und großen Kollegien geht Grendler nur auf die Entstehung des Kollegs von Florenz näher ein.

---

[2] Marie-Madeleine COMPÈRE, Dominique JULIA. *Les collèges français, 16e-18e siècles. Répertoire. 2. France du Nord et de l'Ouest* avec la collaboration de Philippe MARCHAND, Alain OGER, Philippe PAUCHET, Martine SONNET. – Paris (Institut national de recherche pédagogique. Éditions du CNRS) 1988, 8°, 710 p.

[3] Paul F. GRENDLER. *Schooling in Renaissance Italy: Literacy and Learning, 1300-1600.* – Baltimore and London (The John Hopkins University Press) 1989, 8°, XXIII-480 S. (= The John Hopkins University Studies in Historical and Political Science 107th Series, 1).

Das Collegium Romanum wurde kürzer behandelt, als man es erwarten konnte. Es war doch die Musterschule des Ordens, und seine Professoren hatten in der Jahrzehnte gedauerten Ausarbeitung der «Ratio studiorum» maßgeblichen Anteil gehabt.

Im Kapitel mit dem Titel: «Lehrer einer Elite» erwähnt der Verfasser Angaben aus verschiedenen Kollegien, wie Tivoli, Florenz, Monreale und Perugia, in denen viele Schüler aus den niedrigeren sozialen Bevölkerungsschichten stammten, und meint dazu, die frühe Jesuitenschule sei teilweise ein Versuch zur Massenerziehung gewesen. Den Zustand aber, daß die drei Grammatikklassen überfüllt waren, während in Poetik und Rhetorik die Schülerzahl drastisch zurückgegangen ist, können wir nicht nur in Messina im Jahre 1549 (S. 364-365), sondern in fast jedem Kolleg, auch außerhalb von Italien, bis zur Aufhebung des Ordens im Jahre 1773 feststellen. Man sollte also die soziale Herkunft der Schüler an Kollegien erforschen, wo genügend Quellenmaterial vorhanden ist. Wahrscheinlich gab es immer viele Alumnen z. B. aus Handwerkerfamilien, wo sich die Jungen in drei Jahren das Nötigste an Schulbildung angeeignet haben, um richtige Handwerker werden zu können. Wenn dies zutrifft, müßte man auch versuchen, festzustellen, was in diesen drei Jahren des Grammatikunterichtes tatsächlich gelehrt wurde, um diesen Forderungen entsprechen zu können.

Diese Gedanken wollen keine Kritik an der zwar gedrängten, aber sehr klaren Darstellung der Jesuitenschulen in Italien in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts sein. Sie zeigen nur, wie anregend die Ausführungen des Verfassers wirken.

Trient hatte seine eigene Schule schon im Zeitalter der Langobarden. Vom 13. Jahrhundert an kann man klarer sehen, wie diese ihre Freiheit und Autonomie immer mehr ausbaute. Charakteristisch war für diese Zeit die enge Verbindung zwischen Lehrer und Schüler. Vom 15. Jahrhundert an brachte die Stadt die Schule immer mehr in ihre Abhängigkeit. Die großen Änderungen, die im 16. Jahrhundert das Schulwesen von Grund auf umformten, sind nicht ohne Einfluß an Trient vorbeigegangen. Es ist mehr als selbstverständlich, beherbergte doch die Stadt das große Konzil.

L. De Finis zeigt diesen Weg in ihrem Werk von den Lehrern der Grammatik bis zum Gymnasium von Trient[4] aufgrund von gründlichen Quellenstudien. Uns interessiert die Zeit, wo die Gesellschaft Jesu in dieser Stadt tätig war (1625-1773). Das Wirken der Jesuiten an der Schule bedeutete eine Epoche, wo erfolgreiche schulische und erzieherische Arbeit geleistet wurde, wo aber auch Spannungen und Kämpfe zwischen der Stadt und dem Orden nicht fehlten.

Wenn man die Vorgeschichte der Zusammenarbeit in Betracht zieht, scheinen sie wirklich gegeben. Die Stadt war stolz auf ihre alte Schule. Als dann im Laufe des 16. Jahrhunderts neue, modernere Richtungen im Unterrichtswesen zum Durchbruch kamen, suchte auch der Stadtrat seine Schule in diesem Sinn zu erneuern. Er holte also nach langen Kämpfen mit dem Fürstbischof, dem Domkapitel und mit den anderen Orden die Jesuiten nach Trient, wollte aber seine Schule nicht aus der Hand gleiten lassen. Deshalb versuchte er im Vertrag für den Orden enge Grenzen zu ziehen.

Die Jesuiten ihrerseits hatten schon eine lange Erfahrung hinter sich. Nach fünfzigjähriger Tätigkeit in der Schule und in mehr als ein Jahrzehnt langer Redaktionsar-

---

[4] Lia DE FINIS. *Dai maestri di grammatica al ginnasio liceo di Via S. Trinità di Trento.* – Trento (Società di studi trentini di scienze storiche) 1987, 8°, 485 S., 66 Ill. (= Collana di monografie 44).

beit haben sie ihre «Ratio studiorum» (1599) erstellt und nachher in die Praxis umgesetzt. Dazu waren sie gewohnt, ihre Kollegien in vollkommener Autonomie zu leiten. Da konnte es schon immer wieder passieren, daß in Rechtsstreitigkeiten die Pädagogik vergessen wurde und die eigentlichen Leidtragenden die Schüler waren. Für diese Situation bringt die Verfasserin interessante Beispiele, so z.B. den Fall, wo der Rektor zwei Schüler aus der Schule verwiesen hat und der Stadtrat als Schulträger sie zurückbringen wollte. Im entbrannten Streit wurden der Provinzial und der Ordensgeneral, der Fürstbischof, der Erzherzog Siegmund Franz am Hof von Innsbruck und schließlich auch Seine Majestät der Kaiser in Wien mit dem Fall beschäftigt (S. 169-173).

Was war das Neue an der Pädagogik der Jesuiten? Die Verfasserin hebt einige Aspekte hervor. An erster Stelle nennt sie das Schultheater, worüber wir am Schluß dieses Literaturberichtes sprechen werden. Dann kommen die Prämien an die Reihe, die für die besten Schüler unter großen Feierlichkeiten verteilt wurden. Es geschah am Schuljahresschluß, in der Anwesenheit der führenden Leute der Stadt, nach der Aufführung eines Theaterstückes. Die Prämie war meistens ein Buch, gebunden in Goldprägung.

Die Bibliothek eines Jesuitenkollegs bedeutete immer das wissenschaftliche Zentrum der ganzen Schule. Im Trienter Kolleg gab es, in Anbetracht seiner Größenordnung innerhalb der Oberdeutschen Provinz, eine außerordentlich reichhaltige Bibliothek. Die zwei Katalogbände befinden sich in der Bibliothek des Priesterseminars von Trient. Sie zeigen, daß das Kolleg ungefähr 12.000 Bände besaß. Um diese Zahl richtig einordnen zu können, führt die Verfasserin einige Beispiele an, so z.B. von Jesuitenbibliotheken: in Verona zählte die Bibliothek am Ende des 18. Jahrhunderts 4.739 Bände und die Bibliothek des Collegium Romanum bei der Aufhebung des Ordens 1773 etwa 30.000 (S. 201, Anm. 375).

Aus den Konstitutionen und der Ratio studiorum kann man sehen, was die Gesellschaft Jesu von den Lehrern erwartete, nämlich «daß sie gelehrt, eifrig und beharrlich seien, und sich sowohl in den Vorlesungen als auch in den wissenschaftlichen Übungen um den Fortschritt der Studierenden bemühen» (Konstitutionen, p. IV, c. 6, n. 6). «Individualisierte Pädagogik also, nach den modernsten Kriterien» – bemerkt dazu die Verfasserin (S. 217).

Zu dieser schönen und gründlichen Darstellung der Jesuitenpädagogik, eingebettet in die inhaltsreiche und mit vielen praktischen Beispielen untermauerte Geschichte des Kollegs von Trient, sei noch eine Bemerkung angebracht. Sie betrifft die Quellenlage. Sie ist wirklich eigenartig reich. Wahrscheinlich ist das einzige Provinzarchiv der alten Gesellschaft, das die Aufhebung des Ordens schadenlos überlebte und im Bayerischen Hauptstaatsarchiv in München auch heute noch vollständig vorhanden ist, das der Oberdeutschen Provinz, der auch das Kolleg von Trient angehörte. Was das für die Ordensgeschichte bedeutet, das können wir in der Darstellung, in den Anmerkungen und auch in den Illustrationen dieses Werkes sehen.

Die letzteren, ergänzt durch neuere Illustrationen des ehemaligen Kollegsgebäudes, können wir in dem schönen Heft, verfaßt ebenfalls von L. De Finis und herausgegeben von der Stadt Trient[5], sehen. Es ist anläßlich der Umstruktuierung des ehema-

[5] Lia DE FINIS. *Dal Collegium Tridentinum S.J. alla Biblioteca Comunale e all'Archivio di Stato di Trento. Vicende di un edificio in tre secoli di storia.* – Trento (Comune) 1989, 8º, 112 S., 40 Ill.

ligen Jesuitenkollegs, wo jetzt die Städtische Bibliothek und das Staatsarchiv von Trient untergebracht werden sollen, erschienen. Einen kurzen und klaren Überblick der dreihundertjährigen Geschichte des Gebäudes (S. 7-29) ergänzen 40 Baupläne, Zeichnungen und eine Photographie, von denen 26 Pläne aus dem vorher schon hervorgehobenen Quellenmaterial des Bayerischen Hauptstaatsarchivs stammen.

Die Geschichte einer kleineren Niederlassung – wie in unserem Fall die von Rottweil oder Trient – kann für verschiedene Begebenheiten wichtig sein. Sie liefert z. B. Gesichtspunkte, die die Handlungsweise der Ordensleitung in Auswahl der Arbeiten oder auch in der Auflösung von Niederlassungen erhellen. Ihr kommt aber in der Lokalgeschichte eine viel größere Bedeutung zu, die dann als wichtiger Mosaikstein für die Geschichte einer Provinz oder Diözese dienen kann. Diesen Sachverhalt finden wir in der schönen Ausgabe der *Hauschronik der Jesuiten von Rottweil 1652-1773*[6]. So schreibt der Herausgeber in der Einleitung: «Die Wichtigkeit dieser Quelle für uns heute liegt zum einen darin, daß sie unsere Kenntnisse all dessen, was die Jesuiten-Niederlassung betrifft, erheblich erweitert; sie leuchtet auch hinein in die Beweggründe so mancher Entscheidungen, die uns sonst verborgen bleiben müßten. Zum zweiten sind diese Geschehnisse eng verbunden mit der Reichsstadt, betreffe es nun die religiöse Betreuung, die Schulalltäglichkeit oder die ökonomischen und finanziellen Verhältnisse als Grundlage des Wirkens überhaupt; selbst die kirchlichen Oberen treten in dieser Chronik zurück hinter der Bedeutung, die Magistrat, Bürgerschaft und einzelnen Gönnern oder Gegnern zugemessen wird. Somit ist die Geschichte des Jesuitenkollegs zugleich auch wesentlich Stadtgeschichte. Zudem spielen so manche kleinen und großen weltlichen Potentaten herein, so daß sich gelegentlich der Blick weitet auf größere Zusammenhänge. Schließlich drittens, vielleicht am wichtigsten: die Kenntnis von beidem, Societas und Reichsstadt samt Umfeld, wird entscheidend noch dadurch gefördert, daß in der Chronik auch Dinge behandelt werden, die sonst der Öffentlichkeit geflissentlich vorenthalten wurden» (5-6).

Die Hauschronik wurde lateinisch verfaßt. Erfreulicherweise hat der Herausgeber nicht nur eine deutsche Übersetzung, sondern auch den Originaltext abgedruckt. Zur Geschichte der Jesuiten in Rottweil muß man wissen, daß sie mehrere Abschnitte umfaßt: den ersten Aufenthalt als Residenz mit Schule 1652-1671, den zweiten 1692-1731 als Residenz und 1731-1773 als Kolleg und eine dritte Periode der Exjesuiten 1773-1785, die wir anschließend ausführlicher behandeln werden.

Dem Text der Chronik sind nützliche Anhänge beigefügt worden: Superioren der Residenz und Rektoren des Kollegs; Provinziäle der Oberdeutschen Provinz während der Berichtszeit; in der «Synopsis» erwähnte Ordensangehörige mit den Angaben der Geburt, des Ordenseintrittes und des Todes; Zuweisung der Partien der «Synopsis» zu den Schreibern; Aufteilung der Jahre auf die Seiten der Chronik; Stadtverwaltung und Ämter in Rottweil. Der letzte Anhang ist der wichtigste und m.W. wurde diese Quelle in ähnlichen Ausgaben der Häuserchroniken in dieser Weise nie herangezogen: es handelt sich hier um Auszüge der Ratsprotokolle der Reichsstadt, die die in der Chronik erwähnten Begebenheiten behandeln. Die Wichtigkeit dieser Ergänzung liegt auf der Hand.

---

[6] *Die Hauschronik der Jesuiten von Rottweil 1652-1773. Synopsis Historiae Domesticae Societatis Jesu Rottwilae.* Lateinischer Text und deutsche Übersetzung herausgegeben und übersetzt von Dankwart SCHMID. – Rottweil (Stadtarchiv) 1989, 8°, 284 S. (= Veröffentlichungen des Stadtarchivs Rottweil 12).

Vom selben Herausgeber wurde auch *Die Chronik der Ex-Jesuiten von Rottweil 1773-1785*[7], noch vor der Ausgabe der früheren Chronik, vorgelegt. Dieser Teil der Chronik wurde einige Jahre nach der Aufhebung der Gesellschaft Jesu wieder aufgenommen und beginnt mit den lapidaren Sätzen: «Das Jahr 1773 fehlt. Denn zu dieser Zeit wurde die Societas aufgehoben. Im Monat August» (19).

Nach der Aufhebung zerstreuten sich die Jesuiten, nur der letzte Rektor und ein anderer Pater blieben im Kolleg, das nun dem Magistrat der Stadt unterstellt wurde. Bald kamen aber gebürtige Rottweiler Exjesuiten, die bezeichnenderweise im Kolleg und nicht bei ihren Verwandten Zuflucht suchten. Etwas später folgten auch andere Exjesuiten, die als Lehrer eingestellt wurden.

In diesem zweiten Teil der Hauschronik nimmt die Berichterstattung über das Schuljahr 1775-76 den größten Raum – 49 Seiten – ein, in dem das Schicksal des Kollegs endgültig entschieden und den Jesuiten das Bleiben gestattet wurde. Auch in dieser Ausgabe sind, wie im ersten Teil, wichtige Anhänge beigefügt, darunter als Neuheit die Liste der Theateraufführungen, die jeweils im Herbst nach den Prüfungen stattfanden.

Die zwei Bände können als Muster dienen, wie man eine Hauschronik herausgeben soll: gründliche Einleitung, Originaltext mit Übersetzung und die Anhänge, die für die Benützung dieser Quelle in großem Maß hilfreich sind.

Die große und künstlerisch hochstehende Bautätigkeit der Jesuiten setzte sich auch im 18. Jahrhundert fort. Ein schönes Beispiel dafür bieten uns das Ordenshaus und die Kirche von Büren[8] im nordwestdeutschen Raum. Moritz von Büren (1604-1661), Sohn protestantischer Eltern, hatte nach dem frühen Tod des Vaters und der Konversion zur katholischen Kirche der Mutter an den Jesuitenkollegien in Paderborn und Köln eine katholische Erziehung erhalten. Er studierte die Rechtswissenschaften zu Douai und wurde Präsident des Reichskammegerichtes in Speyer. 1640 vermachte er testamentarisch seine großen Güter in der Herrschaft Büren an den Jesuitenorden mit der Auflage, dort ein Studienhaus für die Ordensjugend einzurichten und eine Kirche zu bauen. 1644 ist Moritz von Büren selber Jesuit geworden und starb im Jahre 1661.

Der Orden konnte aber erst nach mehr als fünfzig Jahre währenden Rechtsstreit mit dem Fürstbistum Paderborn und dem Herzogtum Brandenburg im Jahre 1714 durch einen Vergleich in den Besitz eines Teiles seiner Rechte gelangen. Es wurde beschlossen, in Büren ein Ausbildungshaus für Theologiestudenten der niederrheinischen Provinz einzurichten.

Da sowohl das Kolleg wie auch die Kirche bedeutende Baudenkmäler sind, wurden sie in der Kunstgeschichte, besonders nachdem das Interesse an der Architektur des Barock und Rokoko wuchs, entsprechend gewürdigt. Die weitere Forschung hat aber gezeigt, daß Ergänzungen zu den früheren Ergebnissen nicht nur möglich, sondern auch notwendig seien. Wesentliche Abschnitte des Planungs- und Baugeschehens seien noch nicht hinreichend untersucht, meint der Verfasser. Das Ziel seiner Arbeit formuliert er so: «Auf der Grundlage einer Auswertung der schriftlichen und

---

[7] *Die Chronik der Ex-Jesuiten von Rottweil 1773-1785. Synopsis Historiae Domesticae Societatis Jesu Rottwilae.* Lateinischer Text und deutsche Übersetzung herausgegeben und übersetzt von Dankwart SCHMID. – Rottweil (Stadtarchiv) 1987, 8°, 175 S. (= Veröffentlichungen des Stadtarchivs Rottweil 11).

[8] Siegfried RUDIGKEIT. *Kolleg und Kirche der Jesuiten zu Büren. Planungs- und Baugeschichte.* – Münster (Lit Verlag) 1989, 8° 252 S., 31 Ill. (= Kunstgeschichte 27).

bildlichen Quellen soll in dieser Arbeit ein möglichst vollständiges Bild der Planungs- und Baugeschichte von Kolleg und Kirche der Jesuiten in Büren gezeichnet werden» (S. 15).

Dem Autor standen wirklich reichhaltige Quellen zur Verfügung. Die meisten befinden sich im Staatsarchiv von Münster, und zwar die Fonds: Herrschaft Büren; Studienfonds Münster; Fürstbistum Paderborn usw.; außerdem Paderborn, Erzbischöfliche Akademische Bibliothek; Paderborn, Archiv des Erzbischöflichen Generalvikariats; Stadtarchiv Büren; Historisches Archiv der Stadt Köln.

Aus dem Quellenmaterial von Urkunden, Akten, Handschriften und Bauplänen erarbeitete der Verfasser den Verlauf der Planung, der Annahme eines bestimmten Bauplanes und der Durchführung der Arbeiten mit großer Gründlichkeit. Der Kollegsbau dauerte vom Jahre 1716 bis zum 1728. Zur Ausführung wurden die Pläne von G.L. Pictorius angenommen. Die Errichtung der Kirche wurde damals zurückgestellt.

Erst am Anfang der fünfziger Jahren begannen die Jesuiten, den Kirchenbau ernstlich in Erwägung zu ziehen. Es wurden Entwürfe von vier Baumeistern vorgelegt, von F.C. Nagel, F.F. Rothweil, J.A. Soherr und J.H. Roth. Unter Rektor Sixtus Hesselmeier, der die Planung durch genaue Vorstellungen und Vorhaben bestimmte, entschieden die Jesuiten 1754, die Kirche nach den Plänen J.H. Roths ausführen zu lassen. Die Bautätigkeit begann noch im selben Jahr. Der Leiter der Arbeiten war der Jesuitenbruder Christoph Seeberger, der aber schon 1758 starb. Die Fertigstellung der Kirche zog sich bis 1772 hin, nicht zuletzt wegen der Ereignisse des Siebenjährigen Krieges.

Zu bemerken ist, daß das Kollegsgebäude von Büren auch heute noch Schule ist, wenn auch nicht mehr unter der Leitung des Jesuitenordens.

Das Kolleg Cesare Arici in Brescia[9] interessiert uns nicht nur, weil Papst Paul VI. seine Mittelschulstudien in ihm absolviert hatte, sondern auch, weil seine Gründung ein gutes Beispiel dafür abgibt, mit welchen Schwierigkeiten diejenigen kämpfen mußten, die im neuen Italien der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts eine katholische Privatschule eröffnen wollten.

Zur Illustration der damaligen Lage seien hier nur einige Stichworte angebracht. Im Jahre 1874 entstand das «Werk der katholischen Kongresse und Komitees», das bald zur treibenden und gestaltenden Kraft der Katholischen Bewegung in Italien wurde. Fünf Sektionen bildeten das Hauptfeld ihrer Tätigkeit: Organisation und Katholische Aktion; Christliche Sozialwirtschaft; Unterweisung und Erziehung; Presse; Christliche Kunst. Die drei aktivsten Zentren der Katholischen Bewegung waren das zu Bergamo mit Medolago Albani und der Zeitung «L'Eco di Bergamo», das zu Mailand mit Filippo Meda und dem «Osservatore cattolico», das zu Brescia mit G. Tovini, G. Montini und dem «Cittadino di Brescia» (cf. Bendiscioli in *Handbuch der Kirchengeschichte,* VI/2, S. 96).

G. Tovini führte den Kampf um diese katholische Privatschule in Brescia mit außerordentlicher Tatkraft und Energie, die manchmal an Starrköpfigkeit grenzte, z.B. in der Frage der Leitung der Schule, die er unbedingt dem Jesuitenorden, der damals als der größte Feind Italiens galt, anvertrauen wollte und sich tatsächlich auch durchsetzte.

---

[9] *Un secolo di storia dell'Istituto Cesare Arici di Brescia.* – Brescia (Centro di documentazione) 1990, 8º, 232 S.

Die wichtigsten Beiträge dieser Jubiläumsschrift sind eben jene, die die mehr als zehn Jahre dauernden Kämpfe von 1882 bis 1894 beleuchten. A. Galluzzi liefert einen kurzen Überblick von der allgemeinen Lage, in der sich die Katholiken hinsichtlich der Schulgesetzgebung im 19. Jahrhundert befanden. M. Taccolinis Beitrag über Giuseppe Tovini und die «Società Cesare Arici», dem Trägerverein des Kollegs, ist der wichtigste. Er beschreibt den eigentlichen Vorgang der Gründung und der frühen Entwicklung der Schule und veröffentlicht 37 diesbezügliche Dokumente Tovinis. A.G. Pecorari untersucht die Bedeutung der «Società Cesare Arici» im Lichte der Entscheidungen des italienischen Staatsrates von den Jahren 1892 und 1894, beide gefällt im Berufungsverfahren des Schulvereins Cesare Arici gegen das Unterrichtsministerium. Beide bedeuteten einen Sieg der Katholiken zum Vorteil der Schulfreiheit auch für die Kirche gegen die extrem liberalen Tendenzen in und außerhalb von Brescia. Der Staat hat nicht nur das Recht für die Katholiken, Privatschulen zu eröffnen, sondern auch die Verantwortung der Eltern, in Vereinen organisiert, die Erziehung und den Unterricht ihrer Kinder zu bestimmen, anerkannt. M. Colpo berichtet von den Rektoren des Kollegs aus der Gesellschaft Jesu, die in den Jahren 1894-1955 die Leitung innehatten.

Bildung

«Der Reinaissance-Humanismus hatte den Durchbruch einer neuen Haltung des Menschen gegenüber Welt, Leben und Religion eingeleitet. Der Wert des Persönlichen und Individuellen wurde nun stärker betont, der Anspruch auf Mündigkeit formuliert. Unterricht und Bildung sah man als unabdingbare Voraussetzung für die 'Menschwerdung' an» (S. 9). Mit diesen Sätzen beginnt H. Engelbrecht den zweiten Band seiner großangelegten *Geschichte des österreichischen Bildungswesens*[10]. Nach ihm bedeutet die *humanitas christiana,* die erasmische Verbindung der *eloquentia* des Cicero mit der *christiana pietas* auch einen Schritt in Richtung auf eine gewisse Säkularisation. Diese Entwicklung schien die Reformation zu unterbrechen.

Melanchton entwickelte eine Art christlichen Humanismus. Das Studium diente dazu, das Evangelium zu begreifen, um Christus nachfolgen zu können. Sprachlich-literarischer und philosophischer Unterricht waren für ihn nur Unterbau für eine gründliche theologische Bildung.

Ähnliche Zielsetzungen – Frömmigkeit, Gelehrsamkeit und humanistische Kultur – verfolgte auch Ignatius von Loyola. Mit Recht erkennt der Autor an, daß Schule und wissenschaftlicher Unterricht nicht als Ordenstätigkeiten eingeplant waren. Die Jesuiten wurden jedoch in diese Aufgabe hineingezwungen. Für die Situation war es bezeichnend, was Ignatius im Jahre 1554 an Petrus Canisius nach Wien geschrieben hat, daß «die Vervielfältigung von Schulen des Ordens über viele Gegenden ... das beste Mittel» wäre, «der Kirche in ihrer bedrängten Lage zu Hilfe zu kommen» (S. 12). Aber nicht nur das; die Jesuiten haben nämlich ganz allgemein die damalige Bildungskrise in den Griff bekommen.

Der Verfasser hebt besonders hervor: «Zukunftsweisend war ihr Bemühen um die Persönlichkeitsentwicklung der Schüler. Sie nützten dabei psychologische Erfahrungen und Techniken der Seelenführung. Ignatius brachte noch einen anderen

---

[10] Helmut Engelbrecht. *Geschichte des österreichischen Bildungswesens*. II. *Das 16. und 17. Jahrhundert*. III. *Von der frühen Aufklärung bis zum Vormärz*. – Wien (Österreichischer Bundesverlag) 1983-1984, 8°, 464 und 552 S.

Grundsatz in die mit hohem Einsatz geführten Auseinandersetzungen ein, der im Schulwesen revolutionierend wirkte: die Unentgeltlichkeit des Unterrichts. Weil auf die Erhebung eines Schulgeldes verzichtet wurde, finden wir in den Jesuitenschulen neben den Kindern der Vornehmen immer auch begabte Schüler aus armen Familien» (S. 12).

In einem eigenen Kapitel beschreibt der Verfasser das «Collegium» der Jesuiten, allen voran seine Gründung, Gestaltung und Funktion. Nach Österreich kamen die ersten Jesuiten im Jahre 1551 in Wien, unter ihnen Claude Jay, und auf Bitten des Römischen Königs Ferdinand übernahmen sie an der dortigen Universität theologische Vorlesungen. Ein Jahr später stieß zu ihnen auch Petrus Canisius, dem die Aufgabe zufiel, einen Katechismus zu verfassen. Im Jahre 1553 gestattete die Universität den Jesuiten die Eröffnung einer öffentlichen Schule – das erste Jesuitengymnasium auf österreichischem Boden.

Im Folgenden schildert der Verfasser die Geschichte der einzelnen Kollegien, die im 16. und 17. Jahrhundert auf dem Gebiet des heutigen Österreich gegründet wurden. Wie oben erwähnt, unterrichteten die Jesuiten an der Wiener Universität. Im Jahre 1585 gründete Erzherzog Karl II. in Graz eine öffentliche Universität, die der Gesellschaft Jesu anvertraut wurde. Die Jesuiten wirkten auch auf der neuen Universität in Innsbruck, begonnen 1674, mit. Außerdem gab es noch 4 im 16. und 9 im 17. Jahrhundert gegründete Kollegien.

Der starke protestantische Einfluß im ganzen Reich bedeutete in der Anfangszeit der Jesuitenkollegien besondere Schwierigkeiten. Die Protestanten hatten in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts ein gut organisiertes Schulsystem aufgebaut. Sie spürten, daß die Jesuiten für sie gefährliche Konkurrenten waren. Bekannt sind die Schwierigkeiten, die z.B. das Grazer Kolleg hatte. Es wurde 1573 gegründet. Der Stadtrat verbot noch im selben Jahr, den Jesuitenschülern Unterkunft zu gewähren. Bei den Schülern stellten die Italiener und Slawen das Übergewicht. 1580 besuchte nur ein einziger Grazer das Jesuitengymnasium (S. 143). Eine günstigere Entwicklung begann erst nach der Zerschlagung des protestantischen Schulsystems im Zuge der Gegenreformation der Habsburger.

Im folgenden bietet Engelbrecht eine ausführliche und gründliche Darstellung der Organisation und des Lehrprogramms der *studia inferiora* (S. 150-167) und der *studia superiora* (S. 186-195), auf die wir hier nicht näher einzugehen brauchen.

Für uns sind die Ausführungen über neue Wege der Jesuiten bei dei Lehrerausbildung und Schülerbehandlung wichtiger. Der Verfasser behandelt das Problem, daß in den Kollegien die meisten Lehrer junge Ordenskleriker waren, und er meint dazu: «Zur gezielten ... Auswahl geeigneter Lehrkräfte trat noch eine die spätere Entwicklung vorwegnehmende Form einer pädagogischen Sonderausbildung. Um eine größere Sicherheit im Unterricht herbeizuführen, wurde eine *privata academia* eingerichtet. Der Rektor des jeweiligen Kollegs hatte einen 'sehr erfahrenen Lehrer' auszuwählen, bei dem sich die zukünftigen Lehrer dreimal wöchentlich versammeln mußten, um sich in der Erklärung der Autoren, im Abfassen von Argumenten, im Schreiben, Korrigieren und den anderen Aufgaben eines tüchtigen Lehrers zu üben und so für das neue Lehramt vorzubilden. Die Wiederholung der humanistischen Studien zielte natürlich auch darauf, daß die jungen Lehrer es selber zu einem reinen Latein und zu wahrer Eloquenz brachten» (S. 168).

Es scheint, daß der Verfasser die eigentliche Bedeutung einer Institution in der österreichischen Ordensprovinz, die seit 1633 in den Jahreskatalogen meistens am Kolleg von Leoben unter den Bezeichnungen: «Repetentes veterani» und «Repeten-

tes iuniores» (Cf. *Cat. Prov. Austr.* II, S. 384) und später «Collegium repetentium» aufscheint, doch nicht ganz richtig erkannt hat. Sie war tatsächlich eine Lehrerbildunsanstalt. Später wurden mehrere solche «Kollegien» mit eigenen Professoren für Latein und oft auch Griechisch und mit wenigeren Teilnehmern eingerichtet. Im Jahr der Aufhebung der Gesellschaft Jesu 1773 gab es solche Repetentenkollegien in Leoben mit 8, in Győr (Ungarn) und Skalica (Slowakei) mit je 7 angehenden Lehrern (cf. *Die österreichische Jesuitenprovinz im Jahre 1773. Eine historisch-statistische Untersuchung*. AHSI 47 [1978] S. 97-158 und 297-349, hier S. 148. Der Verfasser kennt diese Arbeit wahrscheinlich nicht).

Sehr aufschlußreich ist das 6. Kapitel, das die Beiträge der Protestanten und Jesuiten zum Wiederaufbau des Schulwesens auf österreichischem Boden vergleicht (S. 215-225). Über die Jesuiten urteilt der Verfasser folgendermaßen: «Die 'Ratio atque Institutio Studiorum Societatis Jesu' (1599) band schließlich Lehrer wie Schüler der Jesuiten streng an eine klug durchdachte, praktikable Studienordnung, die – einer wohldurchformten Ellipse ähnlich – in Unterricht und Erziehung zwei gleichwertige Zentren hatte. Wissenschaftliche und religiöse Lernziele waren harmonisch in sie eingebettet. Ihre systematische Geschlossenheit überzeugte und sicherte ihr eine starke Wirkung» (S. 220).

Schließlich erwähnt der Autor noch einen Aspekt, der oft kaum beachtet wird, den Schulbau. Nach ihm war für die Überlegenheit der Jesuiten in ihm die zentrale Lenkung von Rom aus ausschlaggebend. «Bei der Überprüfung der Baupläne wurden zum ersten Mal der Schüler und die Erfordernisse seines Lernens in den Mittelpunkt gestellt. Die Schulen mußten abseits vom Verkehrslärm errichtet werden. Räume und Gänge genügend Bewegungsmöglichkeiten bieten und die Klassen mit großen Fenstern versehen werden (mit Lichteinfall von der linken Seite) ... Nichts drückt wohl deutlicher das erfolgreiche Bemühen um fortschrittliche Baulösungen aus, als daß Jesuitengymnasien unverändert noch heute für schulische Zwecke benützt werden können» (S. 225).

In der Dokumentation bringt die Karte N⁰ 10.1.5: Standorte und Studienangebot der Niederlassungen der Gesellschaft Jesu auf österreichischem Boden; sehr lehrreich ist N⁰ 10.2: Synoptisch-chronologische Zeittafel für das Gebiet der heutigen Republik Österreich; N⁰ 10.3.4: Studienabfolge nach der «Ratio studiorum» der Gesellschaft Jesu; N⁰ 10.3.6: Herkunftsländer der Studenten an der Jesuitenuniversität Graz (1586-1662); N⁰ 10.4.14: Stiftungsurkunde der Universität Graz (1585); N⁰ 10.4.18: Aus der «Ratio atque Institutio Studiorum Societatis Jesu» (1599); N⁰ 10.4.23: Stiftungsurkunde der Universität Innsbruck (1677).

Im dritten Band, der die Zeit von der frühen Aufklärung bis zum Vormärz umfaßt, ist von der Gesellschaft Jesu weniger die Rede. Die einzige Neugründung der österreichischen Jesuiten im 18. Jahrhundert war die Theresianische Akademie im Jahre 1746 für die Ausbildung der Adelssöhne für den Staatsdienst. In Österreich gab es damals mehrere solche Ritterakademien, die in Konkurrenz miteinander standen. Der Verfasser spricht zwar oft von der Theresianischen Akademie, die die Fächer Syntax, Poesie, Rhetorik, den zweijährigen Philosophiekurs und ein dreijähriges Rechtsstudium anbot. Daneben gab es aber eine Reihe, man könnte sagen, außerordentlicher Lehrfächer an dieser Schule, und es lohnt sich, sie kennenzulernen, da der Verfasser darauf im Einzelnen weniger eingeht.

Nach dem Ämterkatalog der Provinz vom Jahre 1773 wirkten an Unterricht und Erziehung der 140 Zöglinge 50 Patres, 3 Ordenskleriker und 6 Laienbrüder mit. An der Kollegsstufe gab es 4 Patres, je einer für Syntax, Poesie, Rhetorik und Griechisch.

Am Philosophiekurs unterrichteten zwei Professoren und einer las Mathematik. Weiters «waren für Französisch 9, für Ungarisch 3, für Italienisch und Tschechisch je 2 Lehrer bestimmt. Deutschunterricht erteilten 2 berühmte Professoren, Joseph Burkhart und Michael Denis. Bezeichnenderweise wurde ihr Fach im Katalog als 'literatura elegantior' angeführt. Den Geschichtsunterricht versahen 3 Lehrer: der eine las die Geschichte des deutschen Kaiserreiches, der zweite politische und der dritte kritische Geschichte. Die Bezeichnung 'historia critica' ist wohl auf die quellenkritische Methode der Geschichtswissenschaft zurückzuführen, deren Initiator und Hauptvertreter das Provinzmitglied György Pray war. 2 Lehrer unterrichteten technisches Zeichnen ('Prof. delineationis architecturae'), einer zivile und militärische Architektur und einer Finanz- oder Wirtschaftslehre ('Prof. rationis cameraríae') – (AHSI 47 [1978] 311).

Auch wenn das Studienangebot des Theresianums einen Sonderfall darstellt, das Gesamtbild des Bildungswesens der österreichischen Provinz des 18. Jahrhunderts zeigt doch eine viel größere Beweglichkeit, als man es auf Grund der damaligen – und auch heutigen – Kritik vermuten würde.

In Österreich setzte sie im Laufe des 18. Jahrhunderts immer stärker ein. Religiöse Orden, wie z.B. die Piaristen und die Benediktiner, rüttelten an der Monopolstellung der Jesuiten, und der frühaufklärerische Staat entdeckte die Bedeutung des Bildungswesens für sich und interessierte sich dafür immer intensiver. Im Hofdekret Maria Theresias vom 13. Oktober 1770 wurde die Zielrichtung der Bildungspolitik so ausgedrückt: «... das Schulwesen aber ist, und bleibet allzeit ein Politikum» (S. 490). Die Durchführung der vom Staat angeordneten Reformen, besonders im universitären Bereich in Wien, Graz und Innsbruck, wurde durch die Aufhebung der Gesellschaft Jesu im Jahre 1773 sicherlich erleichtert, aber einen endgültigen Durchbruch konnte sie doch nicht herbeirufen. Die Universitäten befanden sich in einer tiefen Krise. Das zeigte sich besonders klar nach dem Ausfall der Jesuiten.

Zusammenfassend können wir über das große Werk von H. Engelbrecht sagen, daß er hier die mehr als zwei Jahrhunderte währende Präsenz der Gesellschaft Jesu, eingebettet in die wechselvolle Geschichte des Bildungswesens auf dem heutigen österreichischen Staatsgebiet, klar und sehr instruktiv dargestellt hat.

Jakob Balde gehört zu den wichtigsten neulateinischen Dichtern des 17. Jahrhunderts. Seine klassische Bildung erhielt er am Jesuitenkolleg seiner Geburtsstadt Ensisheim, Sitz der Verwaltung der österreichischen Vorlande und auch ein Zentrum der katholischen Erneuerung im Elsaß. 1983 kehrte Balde sozusagen in seine Heimat zurück, wo ihm ein wissenschaftliches Kolloquium gewidmet wurde[11].

Für die Bildung, die er schon in seinen jungen Jahren besaß, für die Welt – die kulturelle und politische – in der er lebte und die er selber auch gestaltete, scheint der poetische Zyklus, den Balde als 24jähriger Lehrer am Münchener Kolleg 1628 mit seinen Schülern zur Aufführung brachte, bezeichnend. Die Alumnen traten im Kostüm römischer Dichter auf und ließen im Text Baldes einen Kreis von kanonischen Klassikern zu Wort kommen, die – jeder in seiner Weise – verschiedene Ereignisse des Dreißigjährigen Krieges kommentierten. Das «Regnum poetarum», von dem Peter L. Schmidt berichtet (S. 157-184), scheint auf dem ersten Blick eine schulische Übung zu

[11] *Jacob Balde und seine Zeit. Akten des Ensisheimer Kolloquiums 15.-16. Oktober 1982.* Herausgegeben von Jean-Marie VALENTIN. – Bern-Frankfurt a. M. (P. Lang) 1986, 8°, 290 S. (= Jahrbuch für internationale Germanistik A 16).

sein, doch – und hier zitiert Schmidt ein Werk von W. Barner (*Barockliteratur* S. 343) – «hat der Rhetorikbetrieb der Jesuiten eine ausgeprägte Tendenz, über den Rahmen des Klassenzimmers hinauszudrängen». Es ist klar, daß in diesem Werk Balde auf die Probleme der Zeit eingeht, und sie durch seine dichterische Stellungnahme auch gestalten will. Der Hintergrund, aus dem dieses «Regnum poetarum» entstand, ist die Zeit, wo Tilly den Dänenkönig besiegte und Mansfeld starb, so daß für die Katholiken das ersehnte Ende des Krieges vorstellbar erschien.

In die Zeit des Dreißigjährigen Krieges führt uns auch der Beitrag von Franck Lestringant: «Jacob Balde et l'ambassadeur Claude d'Avaux: une amitié très catholique dans les remous de la guerre de Trente Ans» (S. 91-108). In der Tat, es ist eine überraschende Freundschaft zwischen dem «Bavarois», wie Balde in den Briefen von d'Avaux manchmal genannt wird, und dem «allmächtigen» Botschafter von Richelieu und Mazarin. Balde selbst spürte es und deshalb schrieb er in der Widmung des 9. Buches der «Sylvae» an seine deutschen Leser: «Gallis adversus Germanos, ante faciem et oculos propemodum meos pugnantibus, mirabuntur fortassis aliqui, cur Germanus ego, Tibi Gallo, librum dedicem». Dies ist nur möglich, weil für Balde die «Respublica litteraria» Internationalität und Religion notwendigerweise in sich einschließt. Die zwei Freunde, vereint in der gleichen Religion und in der gleichen Kultur, werden füreinander nie Fremde, weil sie ihre gemeinsame Heimat in der «christlichen und literarischen Republik» haben.

Mit Bayern war Balde von seiner Jugend an verbunden. In Ingolstadt setzte er seine in Molsheim begonnenen Philosophiestudien fort, begann dann die Rechtswissenschaft und trat im Jahre 1622 in die Oberdeutsche Provinz ein. Fast sein ganzes Leben lang blieb er in bayerischen Gebieten, wo er den Großteil seiner lyrischen Werke geschrieben hat. Es war die erste Blütezeit der katholischen Literatur, an der Balde maßgeblich beteiligt ist. Es war aber auch die Zeit, die «mit der Errichtung eines modernen, frühabsolutistischen Staates zusammenfällt» – wie Jean-Marie Valentin gezeigt hat (S. 48-63). Nach ihm akzeptierte zwar Balde dieses «Programm», doch machte er sich ein vollkommeneres Weltbild zu eigen, wo die menschliche Geschichte, so auch die Politik, im heilsgeschichtlichen Horizont gesehen wurde.

Die gleiche christliche Weltanschauung Baldes zeigt Andrée Thill auf, wo sie Elsaß und das Problem «Exil» im lyrischen Werk Baldes untersucht: «Le véritable exil, c'est celui d'ici-bas, par rapport a la patrie céleste» (S. 64-90).

Obwohl Balde wirklich in seiner Zeit lebte, widersetzte er sich, den innerweltlichen Geschehnissen zu verfallen. Er verlor nie die ewigen Wahrheiten des Christentums aus den Augen. Dichtung diente ihm dazu, von der Geschichte zu sprechen ohne von ihr ganz eingenommen zu werden. Dies zeigt Doris Behrens auf, wo sie Baldes Auffassung von der Satire behandelt (S. 109-126). Balde, ein ausgezeichneter Satiriker, aber auch ein Theoretiker dieser dichterischen Gattung, beschreibt die Satire in erster Linie als eine Art und Weise, die Wirklichkeit der Lebenswelt genau zu betrachten und Überlegungen anzustellen.

Von den insgesamt 16 reichhaltigen Beiträgen dieses Kolloquiums wurden nur einige vorgestellt, wo gezeigt werden konnte, wie Jakob Balde bewußt in seiner Zeit lebte, sie aber mit all ihren Ereignissen – denken wir nur an den Dreißigjährigen Krieg – «sub specie aeternitatis» zu betrachten suchte. Es bleibt nur noch eine Frage, warum Balde, der sich auch mit aktuellen Problemen auseinandersetzte und die Menschen seiner Zeit beeinflussen wollte, sich der lateinischen Sprachte bediente. D. Behrens gab auf diese Frage eine Antwort, der man beipflichten kann. «Die Verwendung

der lateinischen Sprache hatte im 17. Jahrhundert, vor allem für die Mitglieder des nicht nationalstaatlich gebundenen Jesuitenordens, den Vorteil, daß der Adressatenkreis über die Grenzen des deutschen Sprachraums hinaus erweitert werden konnte; das Oberdeutsche als Alternative für den im katholischen Bayern lebenden Autor hätte hingegen eine empfindliche Einschränkung der potentiellen Leserschaft bedeutet. Auch für das deutschsprachige Publikum kann die lateinische Sprache kein Verständnishindernis gewesen sein, da sich im 17. Jahrhundert die Leser lateinischer wie deutscher Texte aus der gleichen Schicht der Gebildeten rekrutierten» (S. 118).

Ein wichtiges Bildungsmittel bedeuten zweifellos die Bibliotheken. Dies hat schon der Ordensgründer erkannt, denn er schrieb in den Satzungen der Gesellschaft Jesu: «Es soll in den Kollegien, wenn es möglich ist, eine allgemeine Bibliothek geben ... außerdem müssen die einzelnen die Bücher haben, die ihnen notwendig sind» (P. IV, c. 6, § 7). Dieser Vorschrift wurde in den vergangenen viereinhalb Jahrhunderten des Ordens Folge geleistet. Auch heute noch kann man sehen, für wieviel nationale, städtische und Universitätsbibliotheken bildeten die Jesuitenbibliotheken nach der Aufhebung von 1773 den Grundstock. Die Erforschung ihrer ehemaligen Bestände kann uns wichtige Gesichtspunkte für die Geschichte der Schule und Bildung liefern.

Gerade dieser Aspekt tritt in der Geschichte und Rekonstruktion der ersten Universitätsbibliothek von Klausenburg (Kolozsvár, Cluj) in Siebenbürgen zum Vorschein[12]. Diese Institution hatte nur eine kurze Existenz von 28 Jahren. Das Jesuitenkolleg wurde 1580 eröffnet. Mit der Gründung eines päpstlichen Seminars im Jahre 1582 kam der philosophische und theologische Unterricht dazu. Bei der Gründung des Kollegs und des Seminars spielte der Polenkönig und frühere Fürst von Siebenbürgen István Báthori eine entscheidende Rolle. Schon in der ersten Vereinbarung zwischen dem König und dem Orden im Jahre 1579 wurde die Frage der Bibliothek in zwei Punkten erwähnt. Der König versprach die Beschaffung der notwendigen Bücher auf seine Kosten. In den kommenden Jahren erhielt das Kolleg die Reste ehemaliger kirchlicher Bibliotheken, die die Stürme der Reformation überlebt haben, so von Gyulafehérvár (Alba Julia), Klausenburg usw. Es ist klar, daß König Báthori das Jesuitenkolleg zum kulturellen Zentrum des Fürstentums ausbauen wollte.

Die schöne Entwicklung wurde jäh unterbrochen. 1588 verfügte der siebenbürgische Landtag die Vertreibung der Jesuiten. Beim Abzug haben sie auch ihre Bibliothek nach Wien und Krakau mitgenommen. Nach der Wiederzulassung einige Jahre später hatten sie aber bei der Rückforderung der Bücher Schwierigkeiten. Eine zweite Unterbrechung im Leben der Bibliothek erfolgte 1603 bei der Zerstörung des Kollegs während des Aufstandes des Mózes Székely in Siebenbürgen. Der Bestand wurde aber größtenteils durch den Schutz gebildeter Bürger der Stadt, allen voran der bekannten Klausenburger Druckereifamilie Heltai, verschont.

---

[12] *Erdélyi könyvesházak*. I. Klára JAKÓ. *Az első kolozsvári egyetemi könyvtár története és állományának rekonstrukciója 1579-1604. [Bibliotheken in Siebenbürgen*. I. K.J. *Die Geschichte der ersten Universitätsbibliothek in Kolozsvár (Klausenburg, Cluj Napoca) und die Rekonstruktion ihres Bestandes]*. – Szeged (Scriptum KFT). 1991, 8°, VIII-172 S. (= Adattár XVI.-XVIII. századi szellemi mozgalmaink történetéhez 16/1).

Bei der neuerlichen Ausweisung der Jesuiten im Jahre 1606 wurde nur ein kleiner Teil der Bibliothek mitgenommen. Der Obere ließ viele Bücher unter den etwa 40 Weltpriestern des Széklerlandes verteilen. Den wertvollsten Bestand übergab er aber katholischen Bürgen der Stadt zur Aufbewahrung. Die aszetische Literatur bekamen die Gläubigen als Geschenk. Im Laufe des 17. Jahrhunderts durften nur wenige Jesuiten als Weltpriester getarnt im Land tätig sein. Sie konnten aber in Kolozsmonostor (Cluj-Mănăştur) auch eine Schule eröffnen. Viele der in Klausenburg verteilten Bücher kamen in die Bibliothek dieser Schule zurück.

Die Erhellung der wechselvollen Geschichte dieser Bibliothek diente der Verfasserin dazu, die Rekonstruktion ihres Bestandes in Angriff nehmen zu können, da kein Katalog mehr existiert. Wie schon erwähnt, die Bibliothek entstand aus regelmäßigem Einkauf der Jesuiten, dem Einverleib der Reste ehemaliger kirchlicher Bibliotheken von Klausenburg, Gyulafehérvár und Nagyvárad (Oradea Mare) sowie zwei wichtiger Privatbibliotheken, die geschenkt wurden. Die erste kam von Nagyvárad und gehörte früher dem Humanisten Márton Haczaki (Haczius), der dort Probst war († nach 1547). Die zweite Privatbibliothek stammte von den reichen Klausenburger Bürgerfamilien Wolphard und Kakas.

Die Verfasserin versuchte auf Grund der Possessorenvermerke den Bestand der Universitätsbibliothek zu rekonstruieren. Die meisten der 496 erfaßten Werke sind in siebenbürgischen und ungarischen Bibliotheken zu finden.

Der Katalog ist nach der alphabetischen Ordnung der Verfasser gestaltet. Bei den einzelnen Werken wird mitgeteilt: Autor, vollständiger Titel, Druckort, Drucker oder Verleger, Jahr, Einband mit Zeitangabe, Possessorenvermerke mit Zeitangabe. Vom Orden wurden folgende Besitzformulare verwendet: «Societatis Jesu inscriptus catalogo collegii Claudiopolitani», «Inscriptus catalogo librorum collegii Claudiopolitani», «In usum seminarii Claudiopolitani S.J.», «Collegii Claudiopolitani S.J.» mit Jahreszahl des Einganges, «Ex dono G.D.S. Kakas coll. Claud. S.J.». Weiters wurden handschriftliche Eintragungen auf dem Titelblatt oder sonstwo im Werk und schließlich der heutige Standort angegeben.

Die sehr gewissenhaft erarbeiteten Indices ermöglichen die weitere Untersuchung dieser Bibliothek. Es sind folgende: «Index von den Druckorten und Typographen». Die Namen werden mit Hinweis auf das Erscheinungsjahr und auf die Zahl des vorliegenden Katalogs nach dem lateinischen Namensformen der Druckorte und Editoren angegeben. Im «Orts- und Personenregister» zu den handschriftlichen Eintragungen wurden alle bekannten Possessoren und in den Eintragungen erwähnten Personennamen aufgenommen. Dementsprechend wird im «Personen-und Ortsregister» manches wiederholt. Hier werden die Personennamen im Vorwort und in den Buchtiteln, sowie die Typographen und auch die Druckorte angegeben.

Mit Recht schreibt die Verfasserin in der deutschen Zusammenfassung: «Die Rekonstruktion und Analyse dieser reichen Büchersanmlung kann besonders aus der Sicht des Hochschulwesens in Siebenbürgen für äußerst wichtig erachtet werden ... Anhand dieser Bücher kann auch die Erwerbstätigkeit näher charakterisiert werden: neben dem planmäßigen Ankauf wurde die Bibliothek durch Privatbesitze bereichert. Diese erste und teilweise noch immer aufgestellte Universitätsbibliothek ist aus der Sicht des Bibliothekswesens des 15. Jahrhunderts in Siebenbürgen von großer Bedeutung» (S. 171). Zur Illustration der Gesagten sei hier die Liste der meistzitierten Druckorte angegeben: Antwerpen, Basel, Ingolstadt, Köln, Lyon, Paris, Straßburg und Venedig.

In der gleichen Reihe *Materialien zur Geschichte der Geistesströmungen des 16.-18. Jahrhunderts in Ungarn* der Universität von Szeged ist auch der 1. Band der Abteilung *Jesuitenbibliotheken in Ungarn bis zum Jahre 1711*[13] erschienen. Die Gestaltung und Verarbeitung der Quellen ist in dieser Ausgabe bedeutend einfacher, als im vorher angezeigten Band der Reihe *Bibliotheken in Siebenbürgen*. Es werden nur die vorhandenen handschriftlichen Bibliothekskatalogen, so wie sie vorliegen, abgedruckt. Zu den Verzeichnissen von Kassa und Pozsony wird eine kurze Einleitung geboten, im übrigen verweisen die Herausgeber auf die Bibliographie zur Geschichte des Ordens im historischen Ungarn von L. Polgár aus dem Jahre 1957. Sie allein genügt aber heutzutage nicht mehr und man müßte unbedingt auch seine *Bibliographie sur l'histoire de la Compagnie de Jésus 1901-1980*, Band II/1 *Europe*, Rom 1983, erwähnen. Am Schluß des Bandes gibt es einen einzigen Index mit den Personen- und Ortsnamen, der aber auch darunter leidet, daß die einzelnen Werke nur dort numeriert sind, wo es schon im Original gemacht wurde, wie im Verzeichnis von Kassa.

In dieser protestantischen Stadt wurden die Jesuiten nach mehreren Missionen erst im Jahre 1631 wirklich seßhaft. Ihre Niederlassung hatte eine relativ schnelle Entwicklung: 1649 wurde die Statio zur Residenz, 1657 Kolleg und 1660 Akademie mit vollständigen philosophischen und theologischen Kursen. Der Bibliothekskatalog stammt vom Anfang der achtziger Jahre des 17. Jahrhunderts. Die Bibliothek zählte über 2000 Werke aus allen Richtungen der humanistischen und kirchlichen Wissenschaften.

Das Kolleg von Pozsony wurde 1623 von Kardinal Pázmány gegründet und mächtig gefördert. Drei Kataloge sind hier veröffentlicht, der erste aus dem Jahre 1639, der zweite vom 1663 und ein dritter vom 1639, in dem die an das Kolleg gekommenen etwa 400 Bände des János Kecskés verzeichnet sind. Die Bibliothek hatte im Jahre 1663 mehr als 2500 Bände. Sie ist reichhaltig, eingeteilt in 22 Sachgruppen, wobei zwei mit je 10% der Werke überraschen: Medizin sowie Kirchen- und Profangeschichte. Es ist bekannt, daß Kardinal Pázmány seine Bibliothek testamentarisch dem Kolleg vermacht hat. Wahrscheinlich sind wenigstens Teile davon dorthin gelangt. Nach der Aufhebung des Ordens kamen größere Bestände von Pozsony nach Buda in die Universitätsbibliothek. Eine Untersuchung der Possesorenvermerke anhand des Katalogs von 1663 könnte in dieser Frage Klarheit schaffen.

Die Residenz von Sárospatak mit einer Schule wurde 1663 gegründet. Während der großen antihabsburgischen Aufständen mußten die Jesuiten 1683-1686 und 1707-1712 das Städtchen verlassen. Beide der hier veröffentlichten Bücherlisten sind bei diesen Ereignissen entstanden. Die erste mit dem Datum vom 7. Dezember 1686 umfaßt jene Bücher, die die protestantische Schule an die Jesuiten zurückerstatten mußte. Die zweite ist wohl vor ihrer Vertreibung im Jahre 1707 entstanden.

Auch die Bücherliste der kleinen Residenz Turóc vom 1704 hängt mit den Aufständen zusammen: Die Jesuiten deponierten vor ihrer Ausweisung ihre Bibliothek in der Propstei der Burg. Die ehemalige Premonstratenserstift gehörte als Fundation der Jesuitenuniversität von Nagyszombat. Die Patres betreuten die Einwohner und einige Jahre unterhielten sie auch eine kleine Schule. Die Bücher wurden in folgenden Sach-

---

[13] *Magyarországi jezsuita könyvtárak 1711-ig*. I. *Kassa, Pozsony, Sárospatak, Turóc, Ungvár. [Jesuitenbibliotheken in Ungarn bis zum Jahre 1711*. I. *Kaschau, Preßburg, Sárospatak, Turóc, Ungvár]*. Sajtó alá rendezte Gábor FARKAS, István MONOK, Annamária POZSÁR, András VARGA. – Szeged (Scriptum KFT.) 1990, 8°, XIV-330 S. (= Adattár XVI.-XVIII. századi szellemi mozgalmaink történetéhez 17/1).

gruppen eingeteilt: 1. Kirchenväter, Konzilien, Bibel; 2. Recht; 3. Exegese; 4. Scholastische Theologie; 5. Moraltheologie; 6. Spiritualität; 7. Predigt; 8. Kontroverstheologie; 9. Katechetik; 10. Geschichte; 11. Humanisten; 12. Sonstiges. Die Bibliothek kann als Beispiel dafür dienen, was für welche Bücher zu Beginn des 18. Jahrhunderts in einer kleineren Niederlassung in Ungarn vorhanden waren.

Die Bücherliste des Kollegs von Ungvár (Užhorod, Ukraine) wurde bei der Besetzung der Stadt durch die Aufständischen in aller Eile zusammen mit den anderen beschlagnahmten Gütern angefertigt, und trägt das Datum: 20. Februar 1707. Es wurden an die Tausend Werke verzeichnet. Außer dem Bestand der Bibliothek sind hier auch die Bücher aufgeschrieben, die beim Rektor, auf dem Zimmer von zwei Patres und bei dem «Magister» befanden. Letztere Liste zeigt eine gute Handbibliothek für einen Lehrer, das heißt, für die oft gewechselten Magistri, die immer das gleiche Zimmer bewohnten, wo sie die nötigen Unterrichtsmittel vorfanden.

Theater

Die immer intensievere Beschäftigung mit dem Jesuitentheater der letzten Jahrzehnte hat die Notwendigkeit einer bibliographischen Erfassung der bisherigen Literatur klar erwiesen. So hat N. Griffin einen ersten Versuch gemacht und eine sehr unvollständige Bibliographie 1976 veröffentlicht[14]. Zum Glück hat aber der Verfasser seine Arbeit auf breiterer Basis laufend ergänzt und fortgesetzt. So konnte er nach zehn Jahren einen ansehlichen Supplementband vorlegen[15]. Leider hat er seine erste Bibliographie nicht hineingearbeitet, was sicher einen großen praktischen Nutzen mit sich gebracht hätte.

Da im Werk die Angaben in der alphabetischen Reihenfolge der Autoren erfolgt sind, hängt naturgemäß seine Brauchbarkeit weitgehend von den Indices ab. Es sind in beiden Bänden zusammen fast 2000 Arbeiten über das Jesuitentheater erfaßt. Folgende Verzeichnisse ermöglichen ihre Benützung: 1. Herausgeber, Übersetzer, Zweitautoren usw.; 2. Aspekte der Dramen: Ausstattung, Ballett, Musik, Theorie, *Ratio Studiorum*, Ordensvorschriften usw.; 3. die Dramaturgen mit Ort und Jahr der Geburt und des Todes; 4. die Liste der Kollegien nach Kontinenten und Ländern. Um Mißverständnisse zu vermeiden, muß man wissen, daß in manchen hier angeführten Orten keine ständige Ordensniederlassung existierte. Es sind in Deutschland Lüneburg; in Frankreich Avranches, Toul, Valognes, Vitry-le-François; in Italien Bolzano-Bozen und Bressanone-Brixen; in Jugoslawien Karlovac; in Österreich Innichen (heute Italien), Kremsmünster, Salzburg, Seckau, Zwettl; in Polen Białograd, Biecz, Pleszow; in der Schweiz Einsiedeln, Rorschach, Stans, Uri, Zug; in Ungarn Szombathely.

Mit der Erforschung des Schultheaters beschäftigten sich lange Zeit die Literaturhistoriker. Bei ihnen stand aber meistens – besonders in den letzten zwei Jahrhunderten – die nationale Literatur an der ersten Stelle. Die lateinische Literatur wurde weitgehend vernachlässigt. Dies war der Fall auch in Ungarn. Vom Schultheater wurde nur ein geringer Teil berücksichtigt. In den vergangenen Jahrzehnten änderte sich

---

[14] Nigel Griffin. *Jesuit School Drama. A Checklist of Critical Literatur*. –London (Grant & Cutler Ltd) 1976, 8°, 54 S. (= Research Bibliographies & Checklists 12).

[15] Nigel Griffin. *Jesuit School Drama. A Checklist of Critical Literature*. Supplement N° 1. London (Grant & Cutler Ltd) 1986, 8°, 220 S. (= Research Bibliographies and Checklists 12).

das Gesamtbild. Wichtige Unternehmungen beschäftigen sich mit dem Schultheater z.B. in Polen (S. AHSI 51 [1982] 319-28) und in Deutschland (s. ibid. 55 [1986] 195-96). Auf das Beispiel Polens hin hat eine Arbeitsgemeinschaft im Rahmen der Ungarischen Akademie der Wissenschaften Erhebungen begonnen. Die ersten drei Bände, die das Jesuitentheater umfassen, liegen nun vor[16].

Der Verfasser Géza Staud († 1988, s. AHSI 58 [1989] 491) war ein Fachmann der Theatergeschichte. Als Quellen hat er die *Historia domus*, in Ermangelung derer die *Litterae annuae* der jeweiligen Schule herangezogen. Der Aufbau des Werkes ist folgender: Es werden die Niederlassungen in der chronologischen Reihenfolge der Gründung angeführt. Einleitend wird eine kurze Geschichte des Hauses geboten. Es folgen die Angaben der einzelnen Aufführungen: das Jahr, der Titel des Stückes, seine Sprache, wenn sie nicht lateinisch war. Dann wird der ganze, die Aufführung betreffende Text der *Historia domus* mitgeteilt. Am Schluß kommen, wenn vorhanden, die Periochen mit Fundort und die bibliographischen Angaben.

Die ersten zwei Bände wurden schon in userer Zeitschrift besprochen (55 [1986] 322-324 und 56 [1987] 312). Im vorliegenden III. Band sind folgende Niederlassungen behandelt: Nagybánya (Baia-Mare), Ginsium (Kőszeg), Strigonium (Esztergom), Buda, Alba Regia (Székesfehérvár), Agria (Eger), Cibinium (Nagyszeben), Corona (Brassó), Udvarhelyinum (Székelyudvarhely), Pestinum (Budapest), Temesvarinum (Temesvár), Bazinum (Bazin), Roma – Collegium Germanicum et Hungaricum und aus Kroatien-Slawonien: Zagrabia (Zagreb), Varasdinum (Varaždin), Essekinum (Osijek), Petrovaradinum (Petrovaradini), Posega (Požega).

Im Gesamtwerk sind an 45 Anstalten etwa 4.500 Aufführungen registriert. Es fehlt leider eine laufende Durchnumerierung und demzufolge auch Indices. Staud, der das Erscheinen des dritten Bandes nicht mehr erlebt hat, leistete in seinen letzten Lebensjahren eine immense Arbeit. Er schuf die Grundlage, die die weitere Erforschung des Jesuitentheaters im historischen Ungarn erst richtig ermöglicht.

Das Schultheater ist eine komplexe Erscheinung der Kulturgeschichte. Seine Erforschung benötigt das Zusammenwirken verschiedener Disziplinen: der Literatur- und Kunstgeschichte, Liturgie und, wie im vorliegenden Band, auch der Volkskunde, hat István Kilián anläßlich der Eröffnung der Austellung *Theatrum sacrum* in Eger, Ungarn, betont. Die nachfolgende dreitägige Konferenz in Noszvaj im Oktober 1988 behandelte die Beziehung zwischen Schultheater und Folklore[17]. Von den 18 sehr anregenden Beiträgen die wir hier kurz vorstellen, betreffen mehrere unmittelbar das Jesuitentheater. Zugleich vermerken wir mit Freude, daß am Ende des Bandes eine deutsche Zusammenfassung der Vorträge zu finden ist (197-202).

Ferenc Szabó untersucht die geistesgeschichtliche Situation des Schultheaters (15-23). Neben den mittelalterlichen Mysterienspielen wurde es, besonders im Jesuitenorden, von den geistlichen Übungen des Ignatius von Loyola beeinflußt. Griechische Philosophen betrachteten das menschliche Leben als Spektakel. In die gleiche Richtung weist der Apostel Paulus: «wir sind zum Schauspiel geworden für die Welt».

---

[16] Géza STAUD. *A magyarországi jezsuita iskolai színjátékok forrásai 1561-1773 – Fontes ludorum scenicorum in scholis S.J. Hungariae*. 3 Bde., Budapest (A Magyar Tudományos Akadémia Kõnyvtárának kiadása) 1984-1988, 8º, 505, 472 und 332 S. (= A magyarországi iskolai színjátékok forrásai és irodalma I-III).

[17] *Iskoladráma és folklór*. A noszvaji hasonló című konferencián elhangzott előadások. Szerkesztette PINTÉR Márta Zsuzsanna - KILIÁN István. - Debrecen (Kossuth Lajos Tudományegyetem. Néprajzi Tanszék) 1989, 12º, 208 S. (= Folklór és etnográfia 50).

István Bitskey berichtet von Vorstellungen, die im 17. Jahrhundert im Collegium Germanicum-Hungaricum aufgeführt wurden. Dabei untersucht er die monologischen Darstellungen unter Musikbegleitung, die in der für diesen Anlaß reich geschmückten St. Ignatius-Kirche vor einem erlesenen Publikum bei der Abschlußfeier der theologischen Studien zweier Alumnen, der Grafen Imre Csáky und Pál Zichy, dargeboten wurden. Nach Auffassung Bitskeys gehören auch solche allegorischen Zeremonien in das Gebiet des Schultheaters (27-33).

Im Vortrag von István Sugár erhalten wir die Antwort auf die Frage, was für Theaterliteratur in der Bibliothek eines Kollegs mittlerer Größe im 18. Jahrhundert vorhanden sein konnte. Es existiert eine Bücherliste von Eger, die wohl bei der Aufhebung angefertigt wurde, und die nun I. Sugár untersuchte (35-39). Seine Ergebnisse: die Liste zählt 3291 Bände auf. Von 28 bekannten und unbekannten Autoren und drei weiteren handschriftlichen Theatersammlungen waren insgesamt 57 Bände vorhanden. Im Bestand befanden sich klassische und moderne Autoren, wie Terentius, Seneca, Racine, Molière, Diderot und Metastasio, von den Jesuiten unter anderen Bidermann, Avancinus, Weitenauer, Claus Neumayr usw. (34-39).

Katalin Czibula macht uns auf eine Quelle von Theaternotizen aufmerksam, die in der Erforschung des Schultheaters bis jetzt kaum beachtet wurde: die deutsche Presse des XVIII. Jahrhunderts in Ungarn, namentlich die Preßburger Zeitung, die vom Jahre 1764 an erschien (41-49). Meistens sind es kleine Notizen. So können wir erfahren, daß 1767 in Großwardein im Haus eines Adeligen eine lateinische Aufführung stattfand und daß der Autor des betreffenden Stückes wohl ein dortiger Jesuit war. Eine andere Notiz erwähnt 1775 in Klausenburg, im St. Josefs-Seminar die Aufführung eines Lustspiels, die bezeugt, daß die Tradition des Schultheaters auch nach der Aufhebung des Ordens weitergeführt wurde. Von Tyrnau erwähnt die Zeitung 1767 die von anderswoher schon bekannte Aufführung des französischen Stückes: *Le plaisir,* gefolgt von einem ebenfalls französischen Hirtengedicht.

László Szörényi untersucht das anonyme lateinische Dramenmanuskript der Somogyi-Bibliothek von Szeged über László Hunyadi, den älteren Bruder des Königs Matthias Corvinus, der wegen des politischen Mordes an Ulrich Cilli 1457 zum Tode verurteilt und hingerichtet wurde (53-66). Das gleiche Thema behandelte György Bessenyei, führender ungarischer Schriftsteller der Aufklärungszeit. Szörényi zeigt aufgrund des Vergleiches beider Theaterstücke, daß die neu entstandene ungarische Literatur mit den literarischen Traditionen der Jesuiten und Piaristen im engen Zusammenhang stand.

Zwei historische Ereignisse des 17. Jahrhunderts spielten als Thema im Schultheater eine wichtige Rolle: die Belagerung Wiens 1683 und die Befreiung Budas 1686. Lajos Hopp untersucht, wie diese zwei Siege über den Hauptfeind der Christenheit, die Türken, im polnischen Schultheater gefeiert wurden, war doch der polnische König Jan Sobiewski im christlichen Heer der führende Mann. Er wurde in zahlreichen Aufführungen als der Held der ganzen Christenheit dargestellt. Demgegenüber steht die Tatsache, daß in Ungarn selbst es bedeutend weniger Schuldramen gibt, die diese Ereignisse behandelten (67-76).

Aus dem Soproner Jesuitentheater existiert ein Skizzenbuch von Bühnenbildern, das G. Staud in unserer Zeitschrift bekanntgemacht hat (46 [1977] 277-298). Jetzt hat Kornél Bárdos die Partitur und die Musik einer kleinen Barockoper über Castor und Pollux aus dem Jahre 1743, ebenfalls aus Sopron, vorgestellt. Der lateinische Text stammt von Péter Matzer S.J. (1714-1794), die Musik von János Patzeit, einem Soproner Organisten (87-91).

Mit dem schon erwähnten Soproner Skizzenbuch beschäftigt sich András Szilágyi seit Jahren, und versucht die Bühnenbilder mit gewissen Themen, wie z.B. mit der Hochzeit des späteren Kaisers Leopold I. im Jahre 1699 oder mit Romulus Augustulus und Odoaker, in Verbindung zu bringen. Er macht weiter auf die Bildmotive gedruckter Thesenblätter aufmerksam, die gegebenfalls Informationen für die Deutung der Soproner Bühnenbilder liefern könnten (95-107).

Ein Zeichen des wachsenden Interesses an der Erforschung des Schultheaters sind die neueren Textausgaben und die Übersetzungen aus dem Lateinischen, dessen Kenntnis, leider, in den letzten Jahrzehnten merklich zurückgegangen ist. Einige Werke, die uns zugeschickt worden sind, stellen wir hier kurz vor.

Die Textausgabe zweier «Ahab» Dramen aus der Frühzeit des Ordens, besorgt von N. Griffin[18], diente sicher didaktischen Zwecken. Die Beschreibung der Regierungszeit des Königs Ahab im Alten Testament mit den drei sehr anschaulichen Episoden: die zweifache Vertreibung des Propheten Elija aus Tuschbe und sein Sieg über die Propheten des Baal, dessen Kult durch die Königin Isebel gefördert wurde, im Gottesurteil auf dem Berge Karmel (1 Kön 17-19); Nabots Ermordung und die Wegnahme seines Weinbergs (1Kön 21) und der schmähliche Tod Isebels sowie das Ende des Stammes Ahabs, sind Szenen, die sich einerseits theatralisch gut darstellen ließen, andererseits geeignet sind, moralische Lehren aus ihnen zu ziehen.

Das erste Drama mit dem Titel *Tragoedia cui nomen inditum Achabus* ist das Werk des Miguel Venegas, aufgeführt von ihm zum ersten Mal um 1561 in Coimbra. Der spanische Autor war ein guter Latinist, doch noch unerfahren in der Dramaturgie. In ihr folgte er Senecas Theaterstücken, aber auch der Einfluß Vergils ist spürbar. *Achabus* ist in fünf Akten konzipiert, es wirken etwa zwanzig Personen und ein Chor mit und hat die Länge von über 2700 Zeilen. Im Stück sind einige Szenen gut gelungen. Besonders hervorzuheben ist der Monolog der in Raserei geratenen Isebel im II. Akt, Zeile 762-878.

Achabus wurde unter der Leitung von Venegas selbst 1566 auch in Rom im Collegium Germanicum aufgeführt. Andere Vorstellungen noch im 16. Jahrhundert sind aus Messina und Mainz bekannt.

Das andere Drama, *Tragaedia Jezabelis*, stammt aus Spanien, und wurde erstmals wahrscheinlich in Medina del Campo um 1565 aufgeführt. Das anonyme Manuskript wurde in der Literatur gelegentlich dem Juan Bonifacio zugeschrieben. Der Herausgeber macht jedoch mit Recht darauf aufmerksam, daß der unverfeinerte Stil und die primitive Struktur des Werkes weit davon entfernt sind, was wir bei Bonifacio als Latinisten und Rhetoriker kennen. Andererseits zeigt das Schicksal der Handschriften von Theaterstücken, daß man sie nicht allzu leicht aufgrund dessen identifizieren sollte, wo sie sich befanden. Die *Tragaedia Jezabelis* stammt aus dem Noviziat von Villagarcía de Campos, wo Bonifacio seine letzten Lebensjahre verbrachte. Das ist aber kein zwingender Grund, das Stück ihm zuzuschreiben. Das Werk ist spanisch verfaßt, doch mit kleineren lateinischen Einschüben.

Der Herausgeber hat auch eine Liste der Aufführungen mitgeteilt, die die Geschichte Ahabs und Isebels betreffen (S. XII-XVIII).

---

[18] Nigel GRIFFIN, *Two Jesuit Ahab dramas*. Miguel VENEGAS, *Tragoedia cui nomen inditum Achabus*, and Anonymus, *Tragaedia Jezabelis*. Edited by ... – Exeter (University of Exeter) 1976, 8°, XXVI-172 p. (= Exeter Hispanic Texts XIII).

Das Theophilus-Drama des Georg Bernardt gehört schon dem 17. Jahrhundert an. Der Verfasser hat – wie erst neuerlich ermittelt wurde – vier Schuldramen noch als junger Ordensmann geschrieben, die alle anonym in einem Handschriftenband der Bayerischen Staatsbibliothek in München (Clm 26017) aufbewahrt wurden. Bernardt – 1595 in München geboren und 1613 in den Orden eingetreten – hat die vier Dramen zwischen 1621 und 1626 geschrieben und aufgeführt. Das erste ist zugleich auch wohl das bedeutendste: *Theophilus Cilix;* es liegt nun hier im lateinischen Original mit deutscher Übersetzung vor[19].

Sein Thema geht auf die Legende des Klerikers Theophilus von Kilikien zurück, der aus seinem Amt entlassen wurde, und in seiner Verzweiflung seine Seele mit dem eigenen Blut dem Teufel verschrieben hat. Nur durch die Hilfe der Allerseligsten Jungfrau Maria wurde er von der Höllenstrafe bewahrt. Die ursprünglich griechische Legende wurde im 9. Jahrhundert ins Lateinische übersetzt. Bernardts Quelle war wahrscheinlich das *Speculum Historiale* des Vinzenz von Beauvais, jedenfalls wurde dieses Werk in der Perioche der Ingolstädter Aufführung erwähnt. Die entsprechenden Kapitel 69-70 des XXI. Buches wurden in der vorliegenden Ausgabe abgedruckt.

Die Geschichte des Theophilus ist in manchen ihrer Elemente der Faustsage nahe. Zu bemerken ist, daß das Theophilus-Drama das erste unter den lateinischen ist, in dem Faust als handelnde Person auf der Bühne auftritt, wo er, im Gegensatz zu Theophilus, nicht gerettet, sondern zur Hölle verdammt wird und von da aus seine warnende Stimme erhebt.

Die lateinisch-deutsche Perioche, die ebenfalls mitgeteilt wird, zeigt, daß am Manuskript, im Vergleich mit der ersten Aufführung, Änderungen, allen voran Straffungen gemacht wurden. Bei den Darstellern sieht man, daß einzelne von ihnen mehrere Rollen gespielt haben, so war z.B. Blasius Kerle im Vorspiel der Teufel Maxafat, in der Haupthandlung der Diener Dorio und in der Schlußszene der Magier Faustus. In der Ingolstädter Aufführung wurden die Hauptrollen von Studenten der Universität gespielt, während für die kleineren Aufgaben Schüler der Poetik- und Rhetorikklassen herangezogen wurden. Der Herausgeber erwähnt noch als Kuriosum die Tatsache, daß für die Tugenden und die Laster dieselben Darsteller eingesetzt waren.

Es scheint für uns äußerst wichtig, was der Herausgeber zur Übersetzung seiner zweisprachigen Ausgabe bemerkt, und deshalb wiederholen wir es hier: «Die Übersetzung, die versucht, möglichst genau und lesbar zu sein, soll die Lektüre des lateinischen Originals erleichtern, nicht ersetzen. Es ist unvermeidlich, daß der Text in der deutschen Fassung die genuin lateinische Gravität seines hochrhetorischen Stils zu einem Teil einbüßt. Auf der anderen Seite sind auch die komischen Partien in ihrer plautinisch frechen Schlagfertigkeit nur selten adaequat ins Deutsche zu übertragen. Das gilt zumal für die vielen an die lateinischen Wortformen gebundenen Witze und für das weite Feld des Parodistischen, in dem sich Bernardt erkennbar wohl fühlt» (S. 203-204).

Zusammenfassend können wir sagen, daß diese zweisprachige Ausgabe, der auch die Quelle des Stückes, die Perioche der Ingolstädter Aufführung, ein Kommentar und ein Literaturverzeichnis angeschlossen sind, als Muster dienen kann und sollte.

---

[19] Georg BERNARDT S.J. *Dramen.* I. *«Theophilus Cilix» 1621. Ein Faust-Drama der Jesuiten.* Lateinisch und deutsch herausgegeben, übersetzt und kommentiert von Fidel Rädle. – Amsterdam–Maarssen (APA-Holland University press) 1984, VIII-208 S. (= Geistliche Literatur der Barockzeit 5).

In seiner postum erschienenen Dissertation: *An Introduction to the Jesuit Theater* (cf. AHSI 54 [1985] 355-356) behandelte W. H. McCabe das dramatische Werk von P. Joseph Simons ausführlich. Seine fünf lateinischen Dramen, geschrieben und aufgeführt im Englischen Kolleg St. Omers in Belgien und in Rom, hatten großen Erfolg. Die Texte erlebten mehrere Auflagen, die erste Gesamtausgabe *Tragoediae Quinque* erschien 1656 in Lüttich. Simons war ein guter Latinist, die Themen führten seine Zuschauer in die farbenprächtige Welt von Byzanz, in die Geschichte Englands und in das antike Rom.

Sozusagen als Ergänzungsband zu McCabes *Introduction* hat der gleiche Verlag unter dem Titel *Jesuit Theater Englished*[20] die fünf lateinischen Dramen des Simons in englischer Übersetzung veröffentlicht. Die Mitarbeiter folgten dabei den Vorschriften des Gründers und früheren Direktors des «Institute of Jesuit Sources», George E. Ganss, S.J.: «'The effort of the translator' ... was to be 'not quite so much on literal fidelity, but more on communicating the message of the original author faithfully yet in such a manner that it will be easily grasped and read with some pleasure by modern English-speaking readers'» (S. xi).

So gesehen wird die schwere Arbeit der Übersetzer sicher belohnt, indem dieses Werk das Verständnis und die Erforschung der Pädagogik des Jesuitenordens im allgemeinen und des Schultheaters im speziellen in der englischsprechenden Welt fördern wird. Trotzdem muß man sich fragen – eingedenk dessen, was F. Rädle geschrieben hat, daß nämlich die Übersetzung nur helfen, das Original aber nie ersetzen kann (siehe oben S. 233) – ob J. Simons, als bedeutender neolateinischer Dichter und Dramaturg, es nicht verdient hätte, eine zweisprachige Ausgabe zu wagen, zumal die letzte lateinische auch schon fast dreihundert Jahre alt ist (1697).

Lia de Finis spricht in ihrem vorher schon behandelten Werk über das Gymnasium in Trient auch vom Schultheater (S. 182-192)[21]. Aufgrund der *Litterae annuae* stellte sie die dort erwähnten Aufführungen zusammen, mehr als hundert an der Zahl. Periochen, die über Inhalt und Darsteller Informationen liefern könnten, sind bis jetzt nur vier bekannt. In Trient existiert aber ein interessantes Textbüchlein von 18 Theaterstücken, in dem, neben einer kurzen Inhaltsangabe, in je etwa hundert lateinischen Hexametern das Thema der einzelnen Dramen beschrieben wird: *Selecta heorum spectacula in Amphitheatro Fortitudinis Eleganti Poemate repraesentata Quibus accessit Samson P. Guilielmi Dondini S.J. Monachii et Tridenti,* o.J. (S. 183).

Die Verfasserin – eine erfahrene Erzieherin – faßt den pädagogischen Wert des Schultheaters wie folgt zusammen: «Mir scheint, daß von den Jesuiten der Sinn der Gemeinschaft mit dem einbegriffenen Versuch, in den Alumnen die Fähigkeit zu stärken, sich gegenüber den anderen zu öffnen, genügend erkannt wurde. Zum Wesen des Theaters gehört das Spiel und das Vergnügen. Das Schauspiel hat sicher ein erzieherisches und erbauliches Ziel, nimmt aber ebenso die Weisungen der heutigen Pädagogik bezüglich der Freizeit vorweg. In der Tat, dort, wo didaktisch die Mitarbeit aller verlangt wird, öffnet man den Weg zur modernen Aktivität und zur Gruppenarbeit, wovon man im letzten Jahrzehnt soviel spricht und diskutiert» (S. 192).

---

[20] *Jesuit Theater Englished. Five Tragedies of Joseph Simons.* Translated from the Latin by Richard E. Arnold, Edward W. Burke, Philip C. Fischer, Richard F. Grady, and Marcus A. Hawoth, all of the Society of Jesus. Edited by Louis J. OLDANI, S.J., and Philip C. FISCHER, S.J. – St. Louis (Institute of Jesuit Sources) 1989 8°, xiv-394 S. (= Institute of Jesuit Sources I 7).

[21] Siehe oben S. 217, Anmerkung 4.

OPERUM SINGULORUM IUDICIA

Dictionnaire de Spiritualité. Tome XIV. *Sabbatini – System*. Tome XV. *Taborin – Tyskiewicz*. – Paris (Beauchesne) 1988-1991, gr. 4º, 1452 y 1388 coll.

Trataré de destacar algunos nombres y aportaciones que interesan especialmente al tema de esta revista. Como siempre, son muy abundantes en estos dos volúmenes del *Dictionnaire* las entradas de autores jesuitas y temas relacionados con ellos.

En el vol. XIV aparece uno de los compañeros de san Ignacio, Alfonso Salmerón (1515-1585), por sus *Comentarios* al Nuevo Testamento. En ellos se descubre claramente su intención de no limitarse al aspecto científico y erudito de la cuestión, sino de suscitar en el corazón de sus lectores las virtudes cristianas y los afectos santos. Novedad resultará para algunos *El libro del Reino de Dios* del jesuita Pedro Sánchez (1528-1609), publicado en Madrid (1594): quizás el primer tratado sistemático global de espiritualidad intentado por un jesuita, con la particularidad de estructurar la materia en torno al concepto de Reino como se presenta en la meditación del Rey Eternal de los *Ejercicios espirituales*. Para muchos desconocida, pero de gran relieve, es la obra en 5 vols. de J. Seisdedos (1847-1923) *Principios fundamentales de la mística*. Encontramos también un art. serio, dedicado a Francisco Suárez (coll. 1275-83), que pone de relieve su espiritualidad e insiste especialmente en el estado actual de la publicación crítica de sus obras.

Interesará la exposición del caso de Jean-Joseph Surin (coll. 1311-25), singular tanto por su vida y doctrina como por su especial concepto de *La science expérimentale des choses de l'autre vie*, obra compuesta en 1663 y publicada en Avignon en 1828. También Sandaeus (van der Sandt), trabajador infatigable, estudioso de cuestiones místicas y de su terminología en su *Pro theologia mystica clavis*, y autor de dos opúsculos sobre *Jubilum S.I. saeculare* con motivo del primer centenario de la fundación de la Compañía de Jesús. Particularmente atractiva y fecunda se muestra la obra en flamenco de F. de Smidt (1576-1659), escritor práctico para fomentar la vida espiritual de cada día, semana, mes y año, según la liturgia; ya en su tiempo defiende a los que jóvenes se consagran a Dios y al apostolado aun quedándose en medio del mundo.

Por su especial relación con la época y pensamiento de san Ignacio, destacamos algunas voces, como «Savonarola», que es un alegato en favor de su beatificación. Presta poca atención a su desobediencia concreta, y más bien se transforma en excusa y justificación. «Saint-Cyran» alude a su oposición a los jesuitas y a su relación con las religiosas de Port-Royal.

Se leerán con provecho «sens spirituel» de Canevet, por su relación con la aplicación de sentidos ignaciana; y «silence», tanto desde el punto de vista ascético como por su relación con la oración y sus estadios o formas. Se puede comprender su relación con Baltasar Alvarez, D. Alvarez de Paz, y Rodríguez.

Nos resulta muy positivo y de sereno juicio el art. de Adnés «stigmates». Breve, pero con criterio «scrupule». En cambio advertimos que «sacerdoce» no atiende suficientemente a la distinción *esencial* entre el sacerdocio universal del cristiano y el sacerdocio ministerial. Insuficiente «sainteté de l'homme». Poco clarificador y desorientado, a nuestro juicio, «sacrifice», remediado más adelante, por lo que toca al aspecto espiritual, con el párrafo de Derville sobre «le sacrifice dans la vie chrétienne». El art. «salut» capta las dificultades de la sensibilidad moderna, pero ofrece poco des-

de el punto de vista del Magisterio de la Iglesia y de la espiritualidad. El dedicado a «sexualité» intenta descubrir una evolución en el criterio y normas sobre la materia, sin atender suficientemente, a nuestro entender, a los límites e indicaciones del Nuevo Testamento, ni al Magisterio. «Spiritualité» ofrece una visión actualizada (le mot et l'histoire; la notion).

En el vol. XV notamos la presencia de Luis Taparelli d'Azeglio (1793-1862) rector del Colegio Romano y redactor de la Civiltà Cattolica, con su modo razonado de presentar los *Ejercicios*; y del ven. Francisco de Paula Tarín (1847-1910), extraordinario misionero popular de original y profunda espiritualidad apostólica. Se dan a conocer también la figura y doctrina espiritual del gran predicador y director de almas Alfonso Torres (1879-1946), y la del pensador y estudioso de la espiritualidad, profesor de la Universidad Gregoriana, Carlos Wl. Truhlar (1912-1977). Era necesario dedicar un art. a Teilhard de Chardin (1881-1955); pero quizás hubiera sido más oportuno, algo más objetivo y menos apologético. Nos quedamos sin saber qué fundamento tenían las medidas tomadas por Roma ¿Se pueden compaginar y sintetizar armónicamente todos los aspectos de su obra y personalidad?

Se ha dedicado también un art. a George Tyrrell (1861-1909). Resulta interesante para penetrar en su conflicto interior y personal. Pero se podrían obtener otras noticias de valor sobre su relación con el gobierno de la Compañía de Jesús, en la parte del diario manuscrito del General P. L. Martín, que se conserva en Loyola, no publicada aún.

El de «Tchèque (Église)» se diría que más que historia de la espiritualidad es historia de la Iglesia en general; pero notamos la importancia y expansión que tuvo allí la obra de la Compañía de Jesús, particularmente en la época barroca. No podía faltar, y no falta, al tratar de la relación entre teatro y espiritualidad, su origen religioso y simbólico, la referencia a la importancia del teatro jesuítico.

Se leerá con provecho el art. sobre «Tertullien», y las reflexiones del P. Adnés sobre los fenómenos de «transverbération» a lo largo de la historia. Como también el de «théologie», en su relación con la espiritualidad y la evolución de su sentido; aunque nos parezca una visión demasiado centrada en Francia y Centro-Europa. Se trata también de modo objetivo y positivo la «théologie de la libération». Desde el punto de vista de la historia de la espiritualidad, habría que señalar, más de lo que se hace, la cuestión del acento del interés y la intención que en esa teología se fomentan; ¿es predominantemente temporal? ¿omite la intención escatólogica, o la desprecia? ¿coincide con la acentuación puesta por Jesús con respecto a los bienes de la tierra?

Convendría prestar atención, por su importancia, a los amplios art. destinados a santa Teresa de Jesús, del especialista Tomás Alvarez (coll. 611-58), y a santa Teresa del Niño Jesús, de P. Descouvemont (coll. 576-611).

Roma, Pont. Universidad Gregoriana. M. RUIZ JURADO S.I.

FÉLIX ZABALA LANA S.J. *Música ignaciana.* – Loyola (Santuario) 1991, 8º, 271 p.

Aunque la contribución de la Compañía de Jesús a la música haya sido menor que en otros terrenos, el hecho es que desde su tercer general, San Francisco de Borja, reconocido en su tiempo como un compositor notable, podemos contar 137 jesuitas que han sobresalido en el terreno de la composición o en el de la musicología. Pero aunque algunos de estos entren en él, no es de ellos solos de los que nos va a hablar «Música Ignaciana», libro atrayente por lo nuevo; porque se conoce a San Ignacio co-

mo maestro de vida espiritual, a través de su libro de los Ejercicios; pero de su influjo – o del influjo de la Compañía – en la música no se sabía nada. Ya no se podrá decir esto, gracias al P. Félix Zabala, compositor, organista y archivero musical del Santuario de Loyola, quien con este libro, nos ofrece su aportación a las celebraciones del año ignaciano. A lo largo de él aparecerá, entre otra, música escrita por jesuitas, la de algunos de los 137 que hemos mencionado, mezclada con la de otros 43 miembros de la Compañía, más o menos dilettantes, pero que han querido así contribuir a la gloria de su Padre fundador.

Tras la introducción del P. Zabala, que explica la génesis de la obra y su contenido, viene un ensayo que, ocupando una quinta parte del libro, estudia cientificamente la identidad de la llamada Marcha de San Ignacio, popular no solo en la Compañía de Jesús sino en todo el país vasco, y conocida incluso en otras naciones; éste ensayo constituye la primera parte del libro.

La segunda parte, dividida en 9 secciones, consiste en la catalogación de las obras. En cada sección, esa clasificación se hace según el nombre del autor de la música, por orden alfabético, dejando para el final, como anónimos, aquellos cuya identidad se desconoce; cita, cuando se sabe, el autor del texto; indica lugar y fecha de la edición o si es fotocopia de manuscrito o está escrita por ordenadores. En cada composición se lee a la derecha la numeración que le corresponde en la obra, y a su izquierda la que lleva en cada sección.

La primera de éstas secciones recoge armonizaciones de la Marcha de San Ignacio: 31 para órgano y piano; 16 para banda, orquesta o coros; 5 para txistu o chistu (instrumento vasco, tipo especial de flauto de pico con 3 agujeros, que se toca con la mano izquierda mientras la derecha hace sonar el tamboril que cuelga del brazo izquierdo); éste solo o acompañado de otros instrumentos, y 7 melodías sin acompañamiento. La segunda sección, relacionada con ésta, incluye 17 obras inspiradas en dicha marcha. Algunas de estas se repetirán luego en otros apartados.

Viene primero en la tercera sección, con clasificación A, la oración final de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio: el Suscipe: 59 versiones musicales. Le sigue, con clasificación B, el Anima Christi, de la cual el P. Zabala nos da una interesante introducción histórica: son otras 65 composiciones; por último, con clasificación C, algunas oraciones tomadas de los escritos del santo, de las cartas de S. Francisco Javier a San Ignacio, o en algún modo relacionadas con éste.

En la cuarta sección hay misas completas o piezas sueltas del ordinario o del propio de la misa para la fiesta de San Ignacio; obras litúrgicas y paralitúrgicas para esa fiesta; algunas escritas sobre motivos de la Marcha; hay también piezas dedicadas a San Ignacio. En total otras 60 obras.

Está constituida la quinta sección por oratorios, cantatas ... piezas para órgano: 16 obras de gran variedad, la mayor parte de ellas largas, divididas en actos, partes, o números musicales.

En la sexta sección entran piezas de difícil catalogación; es decir, las que no tienen lugar propio en las secciones anteriores: himnos, marchas, motetes, etc. ... en honor de San Ignacio. Comprende 120 obras.

Las 22 obras de la séptima sección son: unas en honor de la Compañía de Jesús, y otras, piezas litúrgicas en conexion con ella.

La octava sección, llamada apéndice primero, es la reproducción de una colección, editada privadamente por el P. Albert Boone, S.J., y que recoge 50 cantos dedicados a San Ignacio en lengua flamenca, algunos sin melodía, remitiendo a colecciones conocidas en Bélgica; de estos, solamente ocho mencionan el autor; de ellos, al menos dos son jesuitas: el inglés P. William Maher y el belga P. Paul Begheyn.

Por último, el apéndice II reune las 26 obras presentadas al concurso de Composición musical convocado por la Comisión «Loiola 91» (en la escritura vascuence de la villa natal de San Ignacio); obras con o sin relación con el santo, según las bases del concurso. Algunos de los autores aparecen con su nombre; otros (los que no lo han permitido) como anónimos. Las lenguas de estas obras son latín, inglés, catalán, francés, italiano y castellano.

No voy a hacer una crítica de la música que comprende este libro, cosa imposible, dado que en él solo se encuentran los primeros compases de cada obra (a lo más, 6). Me limitaré tan solo a comentar su presentación y métodología: es decir la elección o división de las obras, haciendo algunas sugerencias para una segunda edición que el autor planea – me consta – y para la cual él agradecería toda obra que no se encuentre en ésta.

Es buena la presentación, con diferentes tipos de letra que la hacen facilmente legible; claro su plan, explicado en la introducción; la división por materias, acertada; las secciones están bien definidas, aunque la inserción de alguna pieza en una sección determinada sea discutible.

La primera parte trata de los orígenes (tiempo, autor, nacionalidad) de la Marcha de San Ignacio, refutando algunas teorías, y explicando el porqué de las más probables; todo refrendado con la investigación personal. Aunque sin conclusiones definitivas, se afirma que se desconoce el autor, y que la pieza posiblemente desciende de una marcha de la marina francesa del siglo XVIII; aunque, dada la frecuencia con que sus diferentes motivos aparecen en otras composiciones, no puedan descartarse otras posibilidades. Nos hace el autor partícipes de sus hallazgos de dos versiones de una marcha, popular en Laguardia, ciudad del país vasco, de claro parentesco con la de San Ignacio, pero de las cuales se desconoce la época. Analiza luego, aduciendo otras opiniones, el valor intrínseco, no emotivo, de la obra: No es de origen popular, por lo demasiado ampuloso y la carencia de simplicidad; pobre la melodía y también la armonía que ella implica; el texto tiene la desventaja de haberse aplicado a una melodía falta de respiración, sobre todo al repetir seis veces sin descanso un motivo que carece en absoluto de inspiración.

En la segunda parte, catálogo de obras con relación a San Ignacio, se podría objetar, como fallo en el método científico, la omisión de datos personales del compositor (nacionalidad, fechas de nacimiento y muerte, lengua en que está escrita cada pieza, y fecha en que se compuso); nos damos cuenta sin embargo que para hacerlo así, hubiese necesitado el autor si no un equipo de investigadores, al menos mucho más tiempo que aquel con que ha contado para la publicación, ya que tenía como límite la clausura del año ignaciano. Procuraremos, en casos sueltos, ayudar al lector con los datos que hayamos podido recoger.

En la primera sección de la segunda parte, todos los autores son españoles, y 4 de ellos jesuitas. El número I/6 de esta sección, presentado como fotocopia de manuscrito de un acompañamiento de órgano de Carrascón, es sin duda la recogida y editada por el P. Pedro M. Ayala S.I. en la colección Cantemos al Señor, de 1925, publicada en la imprenta del asilo de huérfanos del Sagrado Corazón en Madrid, y corresponde a la melodía n. I/60, que aparece en la versión para cantores de la misma edición.

También la segunda sección, en la que 3 jesuitas participan con sus obras, contiene solamente autores españoles. Encuentro que al igual que la misa de Jesús Guridi (n. II/6) aparece también en la sección IV, con el n. IV/35, el poema sinfónico de Francisco Escudero; «Aránzazu» (n. II/5) debería también aparecer en la sección V, con el mismo derecho que el poema sinfónico de Tomás Aragüés, n. V/1.

20 jesuitas se hallan representados en la parte del Suscipe de la tercera sección, que tiene un mayor matiz de internacionalidad; en ésta hay obras en latín, castellano, tagalog, inglés, francés, holandés, árabe, italiano, portugués y polaco.

Los autores de la subsección B de la tercera sección han musicado en castellano, inglés, latín, vascuence, holandés, portugués, húngaro y lituano, el texto del Anima Christi. El n. III/74 pertenece a un cuaderno privado de acompañamientos, pero la melodía aparece en la página 283 del Psallite, reseñado en el n. III/14. El autor de la obra catalogada con el número III/111, como de autor anónimo, es el compositor jesuita inglés William Joseph Maher (1823-1877); así aparece en la sección octava (n. VIII/46), traducido al flamenco. Con éste, y con el autor del n. III/70, el jesuita alemán Adolfe de Doss o Adolfe von Doss (1825-1888), son 15 los jesuitas que han escrito a lo menos una composición sobre la oración con que empiezan los Ejercicios Espirituales; algunos han escrito varias.

Entre los autores de las 13 obras de la subsección «otras oraciones», en la que hay obras en castellano, latín, inglés y francés, 8 están escritas por 6 jesuitas (ya que dos de estos han escrito dos obras cada uno). Quizás se pueda decir que la obra n. III/112 de esta subsección, glosa de Santa Teresa, en recuerdo del tercer centenario de la canonización de San Ignacio, tiene una relación demasiado tenue con él.

La sección cuarta, denominada «Misas y celebraciones litúrgicas», cataloga obras en inglés, vascuence, francés, latín, holandés, italiano, catalán y griego (estas dos últimas lenguas están incluidas en la primera parte del n. V/15). Los autores son españoles, italianos, franceses, ingleses, estadounidenses y alemanes. Es el n. IV/10, una especie de suite religiosa en 16 números (de ellos aquí se insertan solo 12, habiendo los demás ocupado ya un espacio en la sección tercera); no es, a pesar de su subtítulo, una misa, sino una colección de himnos que podrían cantarse en celebraciones litúrgicas o más bien paralitúrgicas, ya que ni el Kyrie, que mezcla las invocaciones Kyrie y Christe, ni el Santo, ni el Cordero de Dios, que añaden palabras ajenas a los textos aprobados, responden a las exigencias de la liturgia. Sería interesante una explicación más detallada de la relación que otras piezas de esta sección tienen con San Ignacio. Por ejemplo, la del n. IV/11, «in nomine Jesu», motete del polifonista valenciano Juan Bautista Comes (1568-1643), aunque éste haya vivido efectivamente en el tiempo de la canonización del santo. De otro modo, se podría pensar que todas las obras coetáneas o posteriores, del mismo título, tienen también derecho a estar incluídas aquí. Lo mismo se puede decir del n. IV/19, communio «Ignem veni mittere in terra», al que podría añadirse, «para la fiesta de S. Ignacio».

Entre las 60 composiciones de esta sección solo aparecen 8 nombres de jesuitas, pero esto está compensado con el espacio que en ella se da al oficio litúrgico del jesuita Ayela Sempere (nn. IV 45, 46, 47, 48, 49, 50 y 51): de 40, 8 páginas y media.

Me intriga el por qué ni en los documentos que hablan de la Misa del jesuita Domenico Zipoli, ni en las copias de las partituras que he visto, ni en los programas de los conciertos en que se ha ejecutado total o parcialmente, aparece como dedicada a San Ignacio; además, el Kyrie y el Gloria son diferentes a los que conozco. El Kyrie no se puede aplicar al bajo cifrado, cuya fotocopia se incluye en el libro; el Gloria empieza por una repetición de esa palabra, siendo así que en partitura y conciertos empieza por «et in terra pax». Se sabe de una Misa de Zipoli perdida, de la que habla el erudito musicólogo Padre Martini, dato que recogen todas las enciclopedias de música importantes; pero si es ésta, ¿cómo no ha sido su hallazgo comentado mundialmente?; además, se opone a esta hipótesis el hecho de que el Credo y el Sanctus sean los mismos de la Misa hasta ahora conocida. Quizás la solución del enigma esté en las pa-

labras «Versión Luis Szarán, en busca a los manuscritos de la reducción de Chiquitos-Bolivia», mientras que la versión conocida y que se ejecutó en Potosí en 1784, fue hallada en la Catedral de Sucre. Queda abierta sin embargo una interrogación para los musicólogos.

Según el título de la quinta sección, esta está dedicada a oratorios, cantatas ... y órgano, es decir deja un amplio margen para obras de alguna longitud, aunque no pertenezcan a los géneros enunciados. Entre ellos encontramos un poema sinfónico (el V/1) que, por ser música de programa, encaja muy bien con la sección de que tratamos. Encontramos en ésta una gran figura del siglo xx, el inglés Benjamin Britten con su cantata «A.M. D. G.» (n. V/3) sobre palabras del P. Hopkins S.J., un clásico de la literatura inglesa. Cantatas son también los nn. V/4, V/6 y V/10. El n. V/5 es una especie de melodrama paralitúrgico, en el que se suceden unísonos, coros y lecturas; lo mismo, los nn. V/12, y V/16: aunque de diferentes compositores, todos están basados en un mismo texto del autor jesuita, P. Didier Rimaud: dos en francés y uno en italiano. El n. V/8 es difícil de catalogar; no parece que haya conexión entre sus 32 números; sería una especie de cantata sobre la vida de San Ignacio, con texto en inglés, basada en canciones populares de varias naciones (especialmente inglesas, vascas y catalanas). Tres obras son verdaderos oratorios (los nn. V/9, V/13 y V/15). El n. V/7 es una obra historicamente interesante, por ser la música de un drama escrito sobre la apoteosis de San Ignacio, y representado en el Colegio Romano, durante las fiestas de su canonización. Las tres restantes son: el V/14 una especie de zarzuela infantil; el V/11, un gran motete, y el V/2, una fantasía para órgano del P. Raimund Backer S.J. Con éste son 5 las obras de 5 jesuitas en esta sección.

Parte sexta: Según el subtítulo, himnos, marchas, gozos, motetes, etc. ... en honor de San Ignacio. Algunas de las obras de esta parte parecen estar vinculadas con el Santo solamente por llevar un grabado suyo, o por algunas palabras que se refieren a él en las indicaciones, sobre todo en las que proceden de la catedral de Sucre, ya que algunos de los incipit no muestran relación con él. Obras en vascuence, latín, castellano, alemán, polaco, italiano, francés, tagalog, holandés, portugués, catalán, inglés, hindi y esloveno, entre las cuales hay composiciones de 18 jesuitas.

El autor ha reunido en la parte séptima obras dedicadas no a San Ignacio sino a la Compañía fundada por él, y a las liturgias de fiestas de la misma. De nuevo encontramos aquí 14 páginas y media monopolizadas por un autor jesuita, con sus liturgias para las fiestas del primero de enero, fiesta titular de la Compañía; 22 de abril, fiesta de María, Madre de la Compañía de Jesús; y 5 de noviembre, Todos sus Santos y Beatos. Los autores de las 22 piezas son todos jesuitas, menos un anónimo, probablemente también jesuita, y están en castellano, portugués, latín y vascuence.

La parte octava, en la que se reproduce el trabajo del P. Albert Boone S.J. de melodías flamencas sobre San Ignacio, incluye algunas que han sido compuestas directamente para un texto ignaciano, y otras a las que se les ha aplicado. En el n. 46 volvemos a encontrar, con texto flamenco, el n. III/111, del P. William Maher, jesuita inglés. Esta y los nn. VIII/49 y VIII/50, compuestos por el P. Begheyn S.J., son las tres composiciones que aparecen claramente de jesuitas. No se ve relación con San Ignacio en las composiciones VIII/36, 37 y 38.

No parece que haya composición alguna de jésuitas en la última sección, novena, en la que aparecen obras mucho más modernas y de lenguaje musical también mucho más avanzado.

En resumen «Música ignaciana» es un libro interesante, con una magnífica presentación, tipos de letra diferenciados que hacen fácil la lectura y una acertada distribución del material de que trata. La prisa por terminarlo ha hecho que en el índice – que estoy seguro es obra de algún ayudante – se hayan cometido algunos errores, como la inclusión de Köln entre los nombres de autores; Manley Hopkins, Gerard en lugar de Hopkins, Gerard Manley; omisión del autor Comes, Juan Bautista, y de las iniciales S.J. en algunos casos. Esperamos que en la próxima edición se completen los datos personales de los compositores, fechas, etc. ... que hagan el libro más valioso; pero, así como es, tiene el valor de lo nuevo. El autor es el primero en presentar este aspecto de la Compañía de Jesús, refutando el dicho, repetido por los muchos, que negando su actitud para la música, afirman que «Jesuitae non cantant».

Roma, Pont. Universidad Gregoriana. J. I. TEJÓN S.I.

JOSEPH MACDONNELL S.J. *Jesuit Geometers. A Study of Fifty-six Prominent Jesuit Geometers During the First Two Centuries of Jesuit History.* – St. Louis-Vatican City State (The Institute of Jesuit Sources – Libreria Editrice Vaticana) 1989, 8°, III + 80 + 20 + 6 p.

Jesuit contributions to science have been so frequent and manifold through the more than four centuries of the order's existence that information about them may be gathered everywhere from the bibliography of the history of science. Also the number of biographies and other monographs on Jesuit science is increasing. Nonetheless surveys of Jesuit science are rare even though they would be of tremendous assistance to anyone especially interested in Jesuit contributions to that field. Thus we have a paper by Miguel Cascón S.J., «Aportaciones jesuíticas a los estudios ópticos (Itinerario bio-bibliográfico)», Ciencias (Madrid) 7 (1942) 267-292. It lists 92 names of Jesuit scientists in the field of optics. Now a mathematician has devoted himself to the task of compiling a collection of portraits of «Jesuit Geometers», covering the work of fifty-six Jesuit scientists, or rather giving a profile of them and commenting on them, as much as is feasible within the framework of little more than a hundred pages.

What the title «Jesuit Geometers» implies, is specified by the general editor of The Institute of Jesuit Sources in his *Foreword:* «the fields of mathematics, especially geometry, and the physical sciences and special disciplines such as astronomy and architecture», an interpretation of the term «geometers» which was indeed obvious – not nowadays but during the first two centuries of Jesuit history. On the other hand, the preface makes us expect that beyond geometry itself only its applications will be dealt with, extending no further than gnomonics in astronomy and geometrical optics in physics. In fact, the author is well acquainted with the history of mathematics, but here he has to extend his considerations also to other scientific work of Jesuits. The *Table of contents* indicates sections like: 2 c-d «Geometrical inventions – In astronomy and optics – In physics»; section 31: «Geometrical innovations – In practical geometry applied to physics and astronomy». This widens the field of the collection. On the other hand, it is limited by the competence of the author and the space available. It would be too easy to criticize a few cases of inexactness. But at least one is surprised to see old Christopher Clavius become «a staunch supporter of the heliocentric theory» (pp. 19, 51, 62) or Roger Boscovich credited with the actual invention of the achromatic telescope (p. 20).

Perhaps we should rather ask: What is the use of such a booklet? Not to inform us completely and exactly on any of Jesuit scientists, but to introduce us to and give us a first orientation for further study.

The author uses his talent as a draughtsman not only to draw geometrical figures, but also to make other drawings, mostly portraits of Jesuits. They are sketches copying authentic portraits. These and other drawings liven up the booklet and add to its attraction.

Finally one should gratefully notice that the author mentions the valuable work of Henri Bosmans S.J. on the history of Jesuit science, particularly because it has been so sparsely used up to now.

København. A. ZIGGELAAR S.J.

RICHARD BÖSEL. *Jesuitenarchitektur in Italien 1540-1773. Die Baudenkmäler der römischen und der neapolitanischen Ordensprovinz.* – Wien (Österreichische Akademie der Wissenschaften) 1985, 4º, 537 p., 343 tav.

È noto quanto lo studio della storia dell'architettura della Compagnia si basi sulle planimetrie; fondamentali, ma certo non uniche, quelle conservate a Parigi, Quimper e Roma e catalogate dal Vallery-Radot e dal P. Lamalle (J. VALLERY-RADOT, *Le recueil de plans d'édifices de la Compagnie de Jésus conservé à la Bibliothèque Nationale de Paris,* Rome 1960). Ma le planimetrie spesso comportano più di una ipotesi costruttiva o varianti in corso d'opera e, nelle loro notazioni marginali, non sempre permettono di identificare l'architetto, la data e i criteri costruttivi.

Anche i contratti e le ricevute di pagamento degli architetti, rintracciati negli archivi notarili o bancari, se permettono datazioni o attribuzioni certe, non chiarificano i criteri e le direttive seguite. Perciò negli ultimi anni da una parte si è intensificata la ricerca di altre planimetrie negli archivi locali (si veda nella rivista *Il disegno in Architettura,* diretta da L. Patetta, lo studio di Marco R. Nobile, *Fondi per lo studio dell'architettura dei Gesuiti in Italia:* 1991, n. 3, p. 35-38), dall'altra si è approfondita la ricerca di documenti scritti (corrispondenza, relazioni, pareri, autorizzazioni) come aveva già fatto il P. Pietro Pirri. Tali documenti permettono infatti di ricostruire la storia delle progettazioni e delle edificazioni e «danno voce» alle planimetrie, che altrimenti rischiano di rimanere mute testimonianze, a volte fra di loro contraddittorie, e quindi facile campo all'esercizio della fantasia.

Su questa linea, con un piano ambizioso e con risultati notevoli, anche perché permette l'accostamento fra decine di progetti, si è posto Richard Bösel con l'opera, di cui presentiamo il primo volume. Esso è dedicato alle costruzioni gesuitiche delle antiche Province Romana (grosso modo le attuali regioni civili italiane di Toscana, Marche, Umbria e Lazio) e Napoletana (le restanti regioni peninsulari dell'Italia Meridionale). È un'opera che nella speranza (ma già possiamo dire: nella realtà dei fatti) imprime una sterzata alla storia dell'architettura della Compagnia, almeno in Italia.

L'A. ha ricercato per anni nell'ARSI, assistito dal compianto P. Lamalle, allora direttore di quell'archivio, quanto potesse riferirsi alla storia dell'edilizia gesuitica in Italia, raccogliendo un'imponente mole di documenti: corrispondenza dei Padri Generali con i Provinciali, Superiori, architetti o responsabili locali delle costruzioni, «censure» ossia pareri dei consiglieri edilizi dei Generali, lettere annue ecc.

Inoltre ha rintracciato ed elencato quante planimetrie ha potuto nelle biblioteche o archivi, studiandole alla luce dei documenti scritti. Ha poi raccolto una notevole bibliografia specifica sui singoli edifici, in modo da non partire dal nulla, ma dal punto in cui si erano dovuti fermare altri autori.

Dall'elaborazione di tutto questo materiale è scaturito questo volume, primo di un'opera più vasta, appoggiata dall'Istituto Storico dell'Istituto di Cultura Austriaco di Roma, patrocinato dall'Accademia Austriaca delle Scienze di Vienna.

Il progetto è ambizioso («pazzesco», lo definisce scherzosamente lo stesso A.) perché, articolandosi su quattro grossi volumi, vuole studiare l'architettura della Compagnia in Italia dalla sua approvazione alla soppressione, descrivendone le maggiori costruzioni: chiese, collegi, case professe, noviziati (con esclusione quindi delle ville ed altri edifici minori o posseduti dalla Compagnia per poco tempo) per un totale di circa 180 edifici. Il 2º volume abbraccerà così l'edilizia nelle antiche Province Veneta e Milanese, il 3º le costruzioni della Sicilia e un elenco biografico di architetti dell'Ordine (restando esclusa la Sardegna, la cui Provincia apparteneva all'Assistenza di Spagna); il 4º infine conterrà le considerazioni generali e le conclusioni scientifiche.

«Forma adeguata e insieme la più attuabile per elaborare l'enorme materiale – scrive il Bösel nell'Introduzione – mi è parsa quella di un Corpus di articoli concepiti secondo un criterio edilizio monografico [...]. Ogni articolo offre un quadro abbastanza completo della storia della fondazione, dei progetti, della costruzione, e contiene la descrizione, analisi e valutazione storico-artistica dell'edificio, sia nella sua forma definitiva che nelle eventuali fasi di preparazione e attuazione dei progetti.

Un'appendice con fonti selezionate e informative sulla progettazione ed esecuzione delle costruzioni contribuisce alla migliore documentazione del lavoro. Inoltre mi è parso utile un elenco di tutti i progetti di costruzione; essi verranno raggruppati secondo i successivi stadi di progettazione. Ogni appendice termina con una lista delle fonti più importanti e della letteratura tecnica». Fin qui l'A.

La prima sezione di questo primo volume passa in rassegna le costruzioni della Provincia Romana e occupa le prime 300 pagine. I capitoli seguono l'ordine alfabetico delle città: Ancona, Arezzo, Ascoli Piceno, Città di Castello, Dubrovnik (allora Ragusa, in Dalmazia, aggregata alla Provincia Romana), Fabriano, Fano, Fermo, Firenze (Collegio e Noviziato), Frascati, Livorno, Loreto, Macerata, Montepulciano, Orvieto, Perugia, Pistoia, Potenza Picena, Prato, Recanati, Roma (Casa Professa del Gesù, Collegio Romano con la chiesa di S. Ignazio, Noviziato e chiesa di S. Andrea al Quirinale, Seminario Romano di S. Macuto, e i Collegi Germanico, Greco, Irlandese, Inglese, Maronita, Scozzese), Sansepolcro, Senigallia, Sezze, Siena (Collegio di S. Vigilio e Collegio Tolomei), Sora, Spoleto, Terni, Tivoli, Viterbo.

La seconda sezione in circa 200 pagine esamina le costruzioni della Provincia Napoletana: Amantea, Atri, Bari, Barletta, Benevento, Bovino, Brindisi, Capua, Castellammare di Stabia, Catanzaro, Chieti, Cosenza, L'Aquila, Lecce, Massalubrense, Molfetta, Monopoli, Napoli (Casa Professa del Gesù Nuovo, Collegio Massimo del Gesù Vecchio, S. Francesco Saverio ora S. Ferdinando, S. Giuseppe a Chiaia, S. Ignazio al Mercato o Carminiello, Noviziato della Nunziatella, Collegio dei Nobili), Nola, Paola, Portici, Salerno, Sorrento, Sulmona, Taranto, Tropea, Vibo Valentia. Completano il volume l'indice delle persone e dei luoghi citati.

Per dare un'idea più concreta della vasta opera, rilevandone i pregi e i limiti, ripercorriamo con attenzione critica alcuni capitoli della seconda sezione, cominciando dalla chiesa e casa professa del Gesù Nuovo di Napoli.

Generalmente precisa la ricostruzione della storia della chiesa. Acuta l'interpretazione di una frase del P. Acquaviva all'architetto P. Valeriano (11 agosto 1584), frase che ha tratto in inganno diversi studiosi, compreso il P. Pirri. Con le parole «pigliandosi il modello da questa (chiesa) qui d'Aracoeli» (ARSI, Neap. 3, f. 49v) probabilmente il P. Generale non voleva intendere la medievale chiesa francescana di S. Maria d'Aracoeli, bensì la chiesa del Gesù, situata in via d'Aracoeli (p. 406).

La storia della costruzione è complessa anche per le vicissitudini della cupola, o meglio delle successive cupole: la prima progettata da Valeriano ed eseguita dallo Stoia (1629), crollata per terremoto nel 1688; la seconda del Guglielmelli (1692) abbattuta per dissesti nel 1775 e sostituita nel 1786 con una calotta o «scodella» di cui l'A. non nomina il progettista (pp. 407-408) che fu Ignazio di Nardo. Dobbiamo aggiungere che anche la scodella è stata abbattuta e ricostruita recentemente (1973, ed è la quarta cupola) in cemento armato.

L'A. non chiarisce chi diresse i lavori di completamento della costruzione dopo la morte del Valeriano (1596) né accenna all'opera del P. Pietro Provedi, che pure fu architetto della Provincia dal 1613 al 1623. Sottolinea però opportunamente che il progetto originario prevedeva di rifinire le pareti delle navate con intonaco e stucco, alla maniera rinascimentale, molto più consona allo stile della facciata quattrocentesca. In seguito prevalse invece il vistoso intarsio marmoreo, propugnato specialmente dal Fanzago a partire dal 1633-34.

Precisa è anche la storia dei vari progetti per la cappella maggiore e per la casa professa; esauriente e soddisfacente l'analisi delle soluzioni spaziali adottate dal Valeriano per la chiesa e dei suoi modelli, come anche lo studio dell'impianto volumetrico del Gesù Nuovo. Equilibrata e gustosa la descrizione della facciata a bugnato a punta di diamante, affatto insolita per un edificio sacro; quanto al problema se furono utilizzate intere pareti murarie o semplicemente le pietre ricavate dalla demolizione del palazzo Sanseverino, problema che l'A. non risolve, crediamo sia da propendere per la prima soluzione; infatti i documenti parlano di «rifondare il palazzo», rinforzando cioè le fondamenta delle mura esterne mal fondate.

Si possono fare altre precisazioni. La consacrazione della Cappella Fornari o della Natività, posta dall'A. fra il 1600 e il 1601, è invece ben precisata sia dagli storici (SANTAGATA, *Istoria*, III, p. 37) sia da una lapide murata nei pressi della stessa: 7 ottobre 1601.

Quanto all'altar maggiore, datato dall'A. 1854 (p. 410) abbiamo precisato altrove (*Societas* 1987, n. 6, p. 165) che l'ideazione fu del P. Ercole G. Grossi, il disegno parziale di R. Postiglione, l'esecuzione opera di numerosi artisti coordinati dal prefetto della fabbrica, P. Alfonso Vinzi. La consacrazione avvenne l'8 maggio 1857.

L'antica casa professa non fu restituita ai Gesuiti dal Demanio statale insieme con la chiesa nel 1898, come afferma il Bösel (p. 413): in quell'anno la chiesa, pur rimanendo demaniale, fu affidata all'Arcivescovo, che da allora la fece officiare dai Gesuiti. Quanto alla casa, nel 1909 essi ne ebbero una minima parte; soltanto dopo il Concordato del 1929 il Demanio ha concesso l'uso di una porzione notevole della parte posteriore, rimanendo quella anteriore, con la grandiosa biblioteca, sede di una scuola statale; come anche sede di scuole statali rimane il palazzo delle congregazioni.

Sulla costruzione della sede del Noviziato napoletano, l'A. ha giustamente evidenziato l'opera di Agazio Stoia. Quanto alla chiesa, la Nunziatella, dai documenti dell'ARSI Bösel ricava il nome del progettista, Arcangelo Guglielmelli, anche se poi l'esecuzione è da ascriversi a Ferdinando Sanfelice. L'attribuzione del progetto al Guglielmelli è stata confermata anche da studi più recenti (G. AMIRANTE, *Architettura*

Napoletana tra Seicento e Settecento. L'opera di Arcangelo Guglielmelli, Napoli 1990, pp. 251-252). L'A. ricorda la data della posa della prima pietra, 25 marzo 1713 (p. 462) senza precisare invece la data dell'inaugurazione, data che, in base a documenti dell'Archivio Napoletano S.I., abbiamo potuto fissare al 13 novembre 1732 (*Societas* 1987, n. 1-2, p. 25).

Due collegi della Provincia Napoletana con le rispettive chiese sono stati costruiti su progetto del P. Pietro Provedi, anche se non terminati sotto la sua direzione: S. Ignazio di Molfetta e il Gesù di Castellammare di Stabia. Quanto a Molfetta, due planimetrie, che nella raccolta parigina sono fuori posto e quindi dal Vallery-Radot (n. 88-89) attribuiti all'Aquila, giustamente dal Bösel sono ricondotte al collegio di Molfetta, attribuite al Provedi tra il 1613 e il 1614 (p. 398). Siamo lieti di confermare e precisare questa triplice affermazione in forza di documenti contenuti nel vol. 156 della National Library di Malta, che riunisce 311 manoscritti, acquistati dal Balì de Breteuil alla soppressione della Compagnia. Tali documenti si riferiscono a una parte delle planimetrie contenute nei 5 volumi di Parigi, acquistati dallo stesso Balì de Breteuil, come abbiamo potuto comunicare al Convegno su «L'architettura della Compagnia di Gesù in Italia, XVI-XVIII sec.» (Milano 24-27 ottobre 1990). Possiamo così confermare che le 6 planimetrie (VR 88-89, 129-132) sono di pugno del Provedi, che firma la lettera di accompagnamento in data 8 gennaio 1614, e che si riferiscono a Molfetta (NLM 156, ff. 408r-411v).

Quanto a Castellammare, il manoscritto maltese parimenti conferma (f. 105r) le affermazioni del Bösel che il progetto originario di quel collegio è di P. Provedi (p. 350) rielaborato dallo Stoia (pp. 351-352). Nella descrizione dello stato attuale della chiesa (p. 352 n. 14) dobbiamo invece rilevare qualche imprecisione. Il quadro della Madonna del Soccorso, sull'altar maggiore, non è della scuola di Paolo De Matteis ma è attribuito a Luca Giordano (V. PACELLI, *Qualche inedito e un bozzetto poco noto di L. Giordano*, in *Ricerche sul Seicento Napoletano*, L&T, Milano 1988, p. 156). La tela sul muro d'ingresso ad una più attenta osservazione non ci sembra che rappresenti l'approvazione dell'Ordine, ma la consegna delle lettere patenti a S. Francesco Saverio, in partenza per le Indie, da parte del Papa, presente S. Ignazio. Infine la cappella sul lato destro, un tempo dedicata al Saverio, è oggi dedicata al S. Cuore. Ma sviste di questo genere le troviamo anche in scrittori locali, che potrebbero facilmente controllare *de visu* quanto leggono negli scrittori precedenti (così nel recente G. D'ANGELO, *I luoghi della memoria*. Il centro antico di Castellammare di Stabia, Eidos, Castellammare 1990, p. 141).

Esaminiamo infine il capitolo sul *Collegium Vibonense* (Vibo Valentia, allora Monteleone) fondato per donazione di Vespasiano Azzolini o Jazzolino (o Tazzolini in S. SANTAGATA, *Istoria*, IV p. 209). Come negli altri capitoli, anche qui è buono l'apparato documentario e fotografico e la storia della costruzione (ma attenzione: primo alloggio dei Padri fu il palazzo Potenza Lombardi-Satriani, e non Sabiani). Giustamente il Bösel esclude qualsiasi paternità artistica del teatino P. Francesco Grimaldi, morto nel 1613 e quindi nell'anno in cui a Vibo si era appena stabilita una Missione e non si progettava ancora la costruzione di un collegio.

Sulla descrizione degli edifici come si vedono oggi dobbiamo invece fare qualche osservazione sulla scorta di quanto comunicatoci da G. Vaianella, al cui robusto studio, quando sarà pubblicato, potranno con sicurezza attingere gli studiosi. La lapide gratulatoria al fondatore, posta nel 1684 ma rimossa dopo la soppressione della Compagnia, è ora murata nell'atrio dell'attuale Convitto Nazionale G. Filangieri, in tutt'altra sede dunque, tale da trarre in inganno il visitatore. La chiesa di S. Ignazio, oggi intitolata a S. Giuseppe, dal 1808 di proprietà della Confraternita di Gesù Maria e

Giuseppe, è ora sede della parrocchia di S. Michele e S. Giuseppe. Nella parte che resta dell'ex collegio della Compagnia, ha ora sede una sezione dell'Istituto Tecnico Commerciale G. Galilei.

Giustamente Bösel nota qualche sproporzione nella facciata, priva di slancio, e nell'interno, per il troppo spazio riservato ai confessionali. Troppo severo sembra il giudizio sulla decorazione esterna del collegio e in particolare sul portale d'ingresso, oggi molto degradato per la corrosione della pietra tufacea. I capitelli del porticato interno non sono ionici (p. 512) ma in stile composito, come giustamente sono definiti compositi quelli della zona superiore della facciata della chiesa (p. 511).

Nella trascrizione del Doc. 10 (p. 513) il Bösel è rimasto incerto sulla lettura della parola *encenia* «del nuovo edificio in Monteleone [che] non poteva celebrarsi ne in giorno più solenne ne con rito più religioso» (ARSI, Neap. 29 f. 171). Dal contesto la lettura sembra esatta. Con questa parola il greco biblico e poi il latino definisce l'inaugurazione del tempio (Giov. 10, 22); ne è anche derivato il raro verbo italiano incignare.

Le osservazioni qui espresse riguardano tutte punti particolari e diremmo marginali del lavoro del Bösel, la cui bontà non ne resta sminuita. In un'opera di tale estensione, le imprecisioni sono inevitabili.

Buona soprattutto è la sua impostazione metodologica, basata prevalentemente – soprattutto nel ricostruire la storia degli edifici – su documenti della Compagnia, e che quindi ne palesano le intenzioni, le direttive, i metodi. Pur con i suoi limiti, l'opera sta già diventando una base insostituibile per lo studio delle costruzioni e dello stile gesuitico, stimolo all'approfondimento attraverso appropriate monografie, modello di metodo nella ricerca storica e artistica. È quel che si è potuto constatare nel ricordato Convegno milanese di studi sull'Architettura della Compagnia dal numero dei relatori che hanno citato il volume del Bösel e ne hanno seguito il metodo di indagine; come sulle sue tracce, in una conferenza tenuta il 27.11.1991 presso l'Istituto Stensen di Firenze, sono stati illustrati i dieci complessi architettonici lasciati dalla Compagnia in Toscana nel 1773.

C'è da auspicare che l'A., incoraggiato dall'interesse con cui è stato accolto il suo lavoro, anche se tuttora poco conosciuto, lo conduca avanti con decisione e trovi negli Istituti patrocinatori tutta la comprensione e l'aiuto necessario. Le osservazioni ricevute lo aiuteranno a limare il metodo, forse con una maggiore attenzione nel controllo in loco delle sue affermazioni, possibilmente confrontate con qualche valido studioso locale, per evitare sviste ed equivoci. Auspichiamo inoltre che il lavoro sia più conosciuto dagli studiosi, soprattutto italiani. Ma perché ciò avvenga, sembra indispensabile la traduzione italiana: anche chi conosce un poco la lingua tedesca, non sempre può afferrare le sfumature del pensiero dell'A. e delle parole tecniche; d'altra parte, data l'importanza e l'ampio ventaglio delle opere e città studiate, essa potrebbe contare su una notevole diffusione.

Napoli. F. Iappelli S.I.

Dotta Rita. *Guglielmo Baldessano, storico della Chiesa nell'età della Controriforma.* – Carmagnola (Arktos – Oggero Editore) 1991, 8°, 190 p.

Lodevole e riuscito impegno quello della Dotta (che ci offre in volume il frutto della sua apprezzata tesi di laurea) nel far conoscere Guglielmo Baldessano (1545-1611) e la sua opera storica (in gran parte inedita); un'opera che, «per quanto sia stata

oggetto di meritate e anche facili critiche da parte degli studiosi, [...] fu in realtà largamente sfruttata dagli storici subalpini», trovandosi «nelle sue pagine tracce di antiche fonti altrimenti perdute» (p. 13). Il Baldessano, dottore in medicina, e poi sacerdote e dottore in teologia, è «un personaggio di un qualche rilievo nella Torino del suo tempo, un educatore rigoroso, un pastore severo e un convinto assertore degli ideali controriformistici. In uno stato come quello sabaudo [negli anni di Emanuele Filiberto e di Carlo Emanuele I] [...], territorio periferico, spesso percorso dalla guerra, rimasto anche per questi motivi ai margini della cultura italiana e incapace fino al '700 di sollecitare un'attività intellettuale che non fosse di tipo pragmatico», egli, «cultore delle ricerche erudite, della storia e dei libri [...], rimane, pur con i suoi limitati orizzonti, uno dei pionieri, sulla scia del Pingone, della storiografia piemontese allora nascente» (p. 159).

Varie sono le ragioni che legano questo personaggio, minore ma non trascurabile, alla storia della Compagnia di Gesù, registrabili sia nella sua biografia (pp. 17-33), sia in particolari aspetti della sua attività di scrittore; e proprio in questa duplice direzione altre esplorazioni si potranno ancora compiere.

Della biografia si potrà più attentamente esaminare il periodo romano degli anni '70, soffermandosi sull'ambiente del Collegio Romano dove il B. compì gli studi; sulla Congregazione Primaria dell'Annunziata, di cui fece parte, e sulla congiunta Accademia (per questo genericamente definita «Parthenia»); sulla realtà storica e sulla spiritualità della Compagnia che egli assimilò; sull'esperienza dell'apostolato educativo da essa svolto e dal B. personalmente sperimentato. E poi il successivo periodo torinese, in cui si fecero concreti i rapporti del B. con la Compagnia della Fede Cattolica sotto l'invocazione di S. Paolo, così vicina alla Compagnia di Gesù, di cui promosse l'introduzione in Torino, e con i gesuiti presenti in città, tra cui il p. Bernardino Rossignoli, suo padre spirituale. Il legame del B. con la Compagnia di Gesù, andò maturando, in questi anni, fino a progettare la fondazione, a Carmagnola, suo paese nativo, di un collegio da essa diretto, cui volle devolvere la sua biblioteca e tutti i suoi beni (pp. 24-25, 26): di fatto, la fondazione non avvenne, per buone ragioni e con debite dispense, pur sempre insufficienti a impedire l'apertura di un contenzioso da parte della città,che continuò a rivendicare quell'eredità fino al 1888 (p. 26-27).

Con l'approfondimento biografico si potranno anche correggere imprecisioni, integrare conoscenze, riorganizzare l'esposizione, con ulteriore sostegno bibliografico e archivistico (ARSI). Utile risulterebbe un'appendice dei documenti.

Dello scritto spirituale del B., *Stimolo alle virtù proprie del giovane christiano* (pp. 41-47; 105-128) (in secondo piano rispetto alla sua opera storica), si potranno più accuratamente illuminare gli eventuali nessi con la spiritualità ignaziana (Esercizi Spirituali ecc.), con la dottrina ascetico-morale del Rossignoli (cui lo *Stimolo* fu da alcuni attribuito), e anche con talune indicazioni pedagogiche della *Ratio studiorum,* sviluppando più ampi e precisi confronti ed estendendo, ancora una volta, la bibliografia.

Tornerà pure saggio evitare o non accogliere o ridimensionare certi luoghi comuni (talora privi di senso) sui gesuiti, come quelli affioranti qua e là in sommari giudizi (sul «volontarismo di stampo tipicamente gesuitico» o sul «moralismo volontaristico stoico-cristiano tipico della spiritualità gesuitica del tempo», p. 112 e 124; sull'«orientamento spirituale [...] in cui al singolo si chiedeva soltanto di conformarsi passivamente alle norme precostituite», p. 118; sulla «fiducia umanistica di Erasmo nella funzione educativa degli antichi [...] sostituita dalla preoccupazione che essi potessero costituire un pericolo per l'ortodossia cattolica [?]» o sullo «studio della grammatica, della retorica e delle lettere umane», che «non doveva affinare lo spirito critico, ma conformarsi alle grandi strutture dogmatiche già codificate», p. 121).

Un cenno al Tesauro, che del Baldessano fu «biografo» nella sua *Istoria della Venerabile Compagnia della Fede Cattolica sotto l'invocazione di S. Paolo.* Si potrebbe ricordare che, dei suoi *Panegirici,* ben due sono su S. Maurizio, il martire della legione tebea (*La Simpathia* e *Il Forte armato*). Non è da escludere che il Tesauro abbia per l'occasione maneggiato *La Sacra Historia Thebea* o la *Sacra Historia di S. Mauritio arciduca della legione thebea et de' suoi valorosi campioni* del suo biografato.

Infine, osserviamo che era forse conveniente evidenziare con carattere tipografico differente e opportuni stacchi le citazioni testuali nel corso dei capitoli e intervenire sull'ortografia dei testi secenteschi per eliminare accenti scorretti e ammodernare le maiuscole.

Roma. M. ZANARDI S.I.

Alphonse De Liguori Pasteur et Docteur. Liminaire de J. DELUMEAU. – Paris (Beauchesne) 1987, 8°, 408 p.

L'opera è uscita in occasione del bicentenario della morte del Liguori sotto il patronato dei Provinciali redentoristi di lingua francese. È veramente degna di colui che viene celebrato: una delle maggiori se non la maggiore figura in assoluto fra i cattolici del suo secolo. Come in tutte le rivisitazioni celebrative di questo tipo e di un personaggio dall'opera gigantesca, l'attenzione degli studiosi si è rivolta ad approfondirne la figura in un qualche suo tratto particolare: e sono state scelte la sua attività pastorale e quella dottrinale.

Dopo una collocazione del santo nell'ambiente storico del Meridione italiano del suo tempo da parte di G. De Rosa, G. Delille studia le condizioni sociologiche della diocesi di S. Agata dei Goti, dove fu vescovo (1762-1775); G. Orlandi fa un esame della natura speciale della Missione redentorista, che si trova a metà strada fra quella catechetica (Vincenziana) e quella penitenziale (Segneriana) ed è dotata di missionari da una vita e da una preparazione speciale. La storia della morale della benignità, contraria al rigorismo di principio, per cui S. Alfonso è stato allo spartiacque fra due epoche, è tracciata da L. Vereecke, e da R. Théberge per quanto riguarda l'opera, «Homo apostolicus». Un'analisi del clima morale e della mentalità in evoluzione nell'epoca alfonsiana è ripercorsa da J. Delumeau, mentre G. Velocci studia l'influsso del santo su Rosmini, e O. Weiss sulla teologia tedesca del secolo XIX. Ph. Lécrivain fa un raffronto tra rigorismo e liguorismo, e Th. Rey-Mermet indaga sulle fonti spirituali del maestro napoletano (Filippo Neri, S. Teresa, Francesco di Sales, S. Ignazio e i gesuiti) e pone la sua sintesi nel *distacco* dalle cose e nell'*attacco* alla volontà divina e a Cristo. A. Rum trova la consonanza della mariologia di S. Alfonso con quella di Luigi M. de Montfort nell'ispirazione di *mente e cuore* insieme, e ne nota la differenza perché nel francese essa diviene una scuola spirituale e nel napoletano resta una pietà allo stato diffuso.

Per quanto riguarda S. Alfonso e la Compagnia di Gesù, le cose dette in questo volume sul probabilismo, sono materia già molto trattata e se ne è voluto fare solamente un cenno. Sottolineiamo invece l'articolo di F. Bourdeau sull'operetta, «Visite al Santo Sacramento» (1745) per una sua qualche dipendenza dai gesuiti francesi G. B. Saint-Jure e G. Croiset. Uno studio comparativo sistematico dell'A. e di H. Lecomte ha portato a delle scoperte e precisazioni interessanti. Il santo aveva steso un gruppo non grande di *Visite,* quando un amico si offrì a pagare la stampa di un libret-

to con quelle di un intero mese. Per fare in fretta (in tali occasioni è bene prendere la palla al balzo) ne fece stampare subito una prima parte. Le prime 15 (forse il gruppo iniziale) pare contengano ben poco del Saint-Jure (1588-1657; *De la connaissance et de l'amour du Fils de Dieu, N.S.J.C.*, Douai, 1639). Le visite susseguenti (dalla 16ª alla 23ª incluse), oltre che il tema generale riportano spesso le parole stesse dell'autore francese. Le ultime visite (24ª-31ª comprese) e la preghiera d'apertura, paiono ispirate a un'operetta del Croiset sul S. Cuore e la devozione di Paray. Il libro delle Visite appare dunque un'operetta «composita», che però non manca dell'amalgama e dello stile affettivo, proprio del santo napoletano, nel quale sono pure trasfuse anche tutte le sue devozioni caratteristiche. Quest'analisi molto accurata dell'A., che si ricollega anche ad altri studiosi (Gregorio, Cacciatore, Bremond) riconosce l'assimilazione che il De Liguori aveva fatto in modo personale del meglio di precedenti devozioni, e vi ritrova un segno della santità cattolica, che accoglie in sé quanto la precedeva e lo porta innanzi in modo proprio.

Sarebbe stato desiderabile che il libro fosse stato dotato di un indice analitico per poterne sfruttare meglio i lavori.

Roma. G. MELLINATO S.I.

FRANCISCO AGUILAR PIÑAL. *Bibliografía de autores españoles del siglo XVIII.* VI. *N-Q.* Madrid (Consejo Superior de Investigaciones Científicas) 1991, 8º, 688 p.

Un tomo más de la *Bibliografía* con las características de los precedentes, de los que no ha mucho dimos cuenta (58 [1990] 147-150). Según la norma adoptada, se prescinde en general de las publicaciones americano-filipinas o en italiano, frecuentes entre los jesuitas expulsos. Indicaremos algunos complementos tomados tanto del *Catálogo razonado* del P. Uriarte [= UC] como de sus apuntes preparados para la *Biblioteca*.

Del P. Joaquín Navarro es una *Oración funebre de Dña. Barbara de Braganza*, Alcalá, 1759. De Sebastián Nicolau las cinco *Orationes habitae in Academia Caesaraugustana* (Zaragoza, J. Fort, 1764), con paginación independiente; y el *Sermon del Iluminado doctor B. Raymundo Lulio, en la festividad con que celebra su conversion la Universidad Luliana* (Palma, 1765, 32 p.). De los tres hermanos jesuitas Nuix Perpiñá, sólo se da relieve a José, traductor de las *Reflexiones imparciales* (699) de Juan. Hay además una edición en Madrid, Ibarra, 1782, LII + 315 p. y la reciente (Madrid, Atlas, 1944) con el título *La humanidad de los españoles en las Indias*.

José Núñez de Prado es autor de la *Gramática de la lengua francesa para uso del Real Seminario de Nobles* (Madrid, Alonso Balvás, 1728, 298 p.), con reediciones en 1743, 1756, 1760, 1764, 1769, 1791, 1798. Las *Adiciones a la Gramática* ... se habían señalado en IV, 110-118. Aunque irlandés de origen, fue español de vida el P. Juan O'Brien († 1767), que dejó una *España abreviada o Descripcion sucinta de sus reynos, provincias, ciudades, villas, fuentes, puentes, montes, estudios, escritores* ... (Acad. de la Historia, 9/2802). De Miguel Ignacio de Ordeñana se publicó en Madrid, 1753, 29 p. un *Sermon Panegyrico de S. Ignacio de Loyola en la iglesia de S. Felipe el Real* ...; y en Salamanca la *Oracion funebre en las Exequias ... del R.P.M. Fr. Juan Manuel Anguiano O.SS.Tr.* (1761, 16 p.).

José Orozco (1372) era ecuatoriano. Su poesía y la de su hermano Manuel, igualmente jesuita, ha sido estudiada y en parte publicada por Juan León Mera, *Ojeada*

histórico-crítica sobre la poesía ecuatoriana (Quito, 1868) y por Alejandro Carrión, *Los poetas quiteños de «El Ocioso de Faenza»* [el P. Juan de Velasco] (Quito, 1957). Rafael Ortiz tiene una *Vida y Milagros del glorioso S. Isidro Labrador* ... (Córdoba, 1763, 158 p. (pero las licencias son de 1713, por lo que Valdenebro con Uriarte suponen que habría habido una primera edición). En el título del n. 1613 hay que completar: «... *el peregrino en el mundo, el solitario en la Corte* ...». Del mismo Salvador Osorio es un *Sermon* sobre Sta. Tecla (p. 241-260) en el *Epitome* señalado en V, 4686. Al P. Ignacio Osorio sólo le pertenecen las págs. 19-35 del n. 1618; lo demás es obra colectiva del Colegio de Salamanca, organizada por el P. Juan Domingo Junibarbia (UC 1545).

La producción del P. Miguel Angel Pascual pertenece al XVIII; pero son de 1705 sus *Sermones Panegyricos, de Santos, de la Virgen y de Cristo Señor nuestro* ... (Madrid, 520 p.). La segunda parte del n. 2058 está en la BU Salamanca, mss. 1538-1541. También en Salamanca (mss. 1609-1611, 1613) quedó del P. Paz una gran obra latina, *De B. Maria Virgine*, de la que el P. Carlo Balić OFM publicó en Roma (1948, XC + 284 p.) como anónimo un *Tractatus de immortalitate B. Virginis Mariae*. El Manuel de Pedro (2087) es en realidad Prado, como se repite correctamente en 3398. Alfonso Pérez de Valdivia es autor de la *Relacion sumaria de la Fundacion ... de las Escuelas de primeras Letras, erigidas en el Noviciado de San Luis* ... (Sevilla, José Padrino [1765], 72 p. + 10 h.) (UC 1908). A propósito del humanista Petisco – del que no se dan las ediciones de Cicerón y Virgilio, con múltiples reediciones, y dos anónimas del n. 2697 –, ya indiqué que Goya y Muniain fue acusado por los compañeros de Petisco de haberle plagiado los Comentarios de Julio César. Consta además que Petisco tradujo toda la Biblia y que su sobrino la presentó al Consejo Real para censura; el ejemplar ha desaparecido, pero es cierto que Torres Amat la tuvo por lo menos presente al hacer la suya.

Antonio Pinazo publicó en Italia – además de varias *Dissertazioni* y *Discorsi* – *El Rayo, poema por D. –, Regente que fue de los Reales Estudios de Mantua* ... (Mantua, herederos de Pazzoni, 1802, 143 p., 4º); *Oda a la Paz* ... (Verona, Giuliani, 1803. 32 p.); *Los Cielos, poema didactico, con notas* ... (Valencia, Ferrer de Orga, 1821, 51 p., 4º). También en Italia publicó Bruno Agustín Portillo, *Esplicacion gramatical del texto griego de la Pasion de nuestro Señor, segun los cuatro Evangelios, con la traduccion literal del Catecismo Romano* ... (Cesena, Erederos Biasinis, 1794, VIII + 180 p., 4º); y tenía preparado el texto de todos los Evangelios. A Juan Francisco Portillo de la Caballería se debe la *Justa Poetica* (Murcia, 1727, 388 p.), que publicó D. Antonio de Rueda Marín (UC 4126). Y suyo es también el *Phanal Chronologico, indispensable para la mas facil y perfecta inteligencia de las Historias e instrumentos antiguos de España ... reduccion de las Hegiras ..., por D. Francisco Diego Romero de la Cavalleria* ... Madrid, 1725, 295 p. (UC 4332).

Bartolomé Pou publicó casi todo en latín o italiano. Se podría dar más relieve a su traducción de Herodoto (que apareció en 1846, no 56); y son importantes sus *Cartas al Cardenal Despuig*, presentadas por Batllori (Palma, 1946, 341 p.); además de las que se incluyen en el *Epistolari* de Finestres editado por Casanovas. Valero Pottó y Noguero compuso una *Historia de las islas Filipinas, política, natural y cristiana*, en 5 vols. mss., que se encuentra en la Academia de la Historia y en la Colegiata de Roncesvalles. También son suyos unos *Reparos sobre el Tratado «De' diritti dell'Uomo» de Nicolás Spedalieri*, Roma [1792-93], 322 p. (Santiago de Compostela, Archivo Capitular); y una *Disertación sobre la utilidad de la madera y sobre una máquina de serrar, de su invención* (ArchEmbajEspRoma, leg. 364).

Del geógrafo y navegante José Quiroga es el *Tratado*, que publicó su sobrino (V,4641: UC 4521). De sus muchos inéditos trata G. Furlong, *El P. José Quiroga*. Buenos Aires, 1930, 96 p.

Concluye el volumen con Adiciones a los anteriores. En el n. 3897, como ya en II, 522, se confunde al P. Calatayud con su homónimo, el pavorde valenciano.

Madrid, Universidad de Comillas. J. MARTÍNEZ DE LA ESCALERA S.I.

EVARISTO RIVERA VÁZQUEZ. *Galicia y los jesuitas. Sus colegios y enseñanza en los siglos XVI al XVIII.* – La Coruña (Fundación Barrié de la Maza) 1989, 8º, 692 p.

En un campo científico de monografías microespecializadas, sorprende agradablemente esta obra que abarca una totalidad en el tiempo y en el espacio: la labor docente de una orden religiosa en la secuencia temporal del llamado «antiguo régimen» y en el marco de una región española netamente diferenciada; que fuera además nacionalmente marginada, no disminuye sino acrecienta el interés. El autor había adelantado ocasionalmente algunos capítulos, que anunciaban la seriedad de su investigación y nos hacían esperar la conclusión del conjunto con impaciencia y temor, agravados por las impuestas ocupaciones distractivas y los contratiempos de salud.

A todo se ha impuesto con la sumisa tenacidad de su tierra, y por fin el laurel académico ha coronado merecidamente el esfuerzo, al que la Fundación Pedro Barrié de la Maza sirve y se honra con un suporte editorial de alta calidad.

La ambivalencia del título impone de entrada una doble consideración, que incide en un ya muy subrayado doble vacío: el del estudio global de la educación en Galicia en alguno de los grandes períodos de su historia y el de la actividad en ella y por el mismo tiempo de la Compañía de Jesús. En ambos campos la perspectiva ha sido siempre centralista, especialmente en el segundo, al estar vinculada a la historia de la provincia de Castilla. Sólo algunos trabajos periodísticos de los PP. García Romero y Reyero habían ilustrado aspectos muy parciales.

El autor nos presenta el resultado de sus investigaciones agrupado en dos grandes bloques: un estudio monográfico de cada «colegio» – y ya se verá lo que hay que entender precisamente por este término –, y diversos aspectos generales y complementarios. En el primero se suceden cronológicamente las grandes fundaciones del siglo XVI, fruto del mecenazgo nobiliario o episcopal – lo que ha generado abundante material archivístico, cuya exposición se extiende por dos tercios de la obra –, y los colegios del XVII-XVIII, sostenidos por particulares, corporaciones o el simple apoyo ciudadano. Un capítulo introductorio expone las peripecias de un proyecto tan generoso como inviable, promovido por el arzobispo Alvarez de Toledo y el conde de Monterrey: la entrega de la fundación del arzobispo Fonseca en Santiago de Compostela, al pequeño grupo de jesuitas españoles (no pasaban de 139) desviandola de su original destino clerical para hacerla Estudio General universitario. Desde Roma Ignacio de Loyola siguió con gran interés las gestiones y llegó a aprobar unos Estatutos. La resistencia de los administradores de la fundación – con los que ocasionalmente se aliaba el voluble conde de Monterrey – y las condiciones e inseguridades que se preveían, hicieron desistir a los jesuitas, antes aún de que interviniera el absorvente poder filipino por medio de un visitador, que estructuró definitivamente la hasta entonces precaria vida universitaria. Pero el conde de Monterrey derivará hacia la capital de sus estados su indudable voluntad de promoción cultural.

Entra así el autor *in medias res* con la fundación del colegio de Monterrey. Al hilo de la correspondencia cruzada en ésta y las subsiguientes fundaciones nos tropezaremos con observaciones generales sobre la situación de Galicia, «montaña toda la tierra y tan Indias como las del Japón» (p. 203), «de gente tan inculta y bárbara» (p. 69), «la tierra más necesitada de doctrina» (p. 42), con un clero (el de Monterrey) «tan seglar y tan perdido y destruido el oficio sacerdotal ... todos los pecados y disolución del mundo» (p. 124). Los estudiantes (también en Monterrey), nacidos en una pobreza rigurosa – «muchos no comen sino pan de centeno y agua, y cada dia vienen de una legua y más» (p. 176) –, demuestran sin embargo voluntad de aprender y disposiciones – «es admirable la facilidad que tienen los estudiantes de este Reino para escribir» en prosa y verso (p. 179). En la segunda parte se harán consideraciones generales sobre la enseñanza en Galicia y se resumirán las conclusiones de dos informes contemporáneos de la expulsión, pero nos faltan los datos que compongan el cuadro del siglo XVI. Ello nos ayudaría a valorar comparativamente las altas cotas de escolaridad en primeras letras y gramática que se alcanzaron: 1500 en Monterrey (en 1590), 1200 en Santiago (1650), 1100 en Monforte (1648).

Los colegios del segundo grupo – Orense, Pontevedra, La Coruña –, nacidos bajo horóscopos menos propicios, ofrecen la particularidad de haber canalizado iniciativas de indianos, burgueses locales, eclesiásticos, y haber despertado una acogida ciudadana, prueba de un valor conocido y acreditado, que permitió en buena medida su pervivencia. Las carencias fundacionales obligaron en Orense y Pontevedra a interrumpir la docencia para construir la vivienda; en La Coruña se trabajó bajo la amenaza de derribo por la proximidad de los baluartes de la ciudad.

La segunda parte de la obra se abre con un capítulo de especial importancia: ¿qué era un colegio de jesuitas en esos siglos? La pervivencia de la denominación y sus equivalentes lingüísticos (*school, college* ...) propicia un permanente equívoco. El colegio jesuítico fue en su origen, según la tradición universitaria y en especial la parisiense, un «centro residencial» para estudiantes jesuitas (p. 439), que – sin propósito preconcebido, más aún, contra la primera decisión de no tener «estudios ni lecciones en la Compañía» – fue aceptando una tarea docente, primero para suplir las deficiencias en la enseñanza universitaria que sufrían los residentes, y luego como oferta a estudiantes externos, cuya instrucción preocupaba a los primeros fundadores – un clérigo en Goa, el duque de Gandía en sus estados. Las circunstancias obligaron así a descubrir progresivamente y poner en práctica lo que Rivera califica muy acertadamente como «estrategia indispendable y multiplicadora de esfuerzos» (p. 440). Es un «signo de los tiempos»: desde posiciones tan opuestas como las que ocupaban Ignacio de Loyola, Juan de Avila o Martín Lutero, se llega a la misma conclusión: *Institutio pueri, renovatio mundi*. Así tomó forma esa creación *sui generis* que fue el colegio jesuítico, en el que sus moradores trabajaban apostólicamente en «hospital, cárceles, estudios, gentes miserables y otras devotas», como apuntaba el benemérito canónigo Ruiz de Tapia al ofrecer su casa, sus rentas y su librería para el futuro colegio de Santiago (p. 203).

El método de estudios era el señalado por la *Ratio*, «manual práctico» y no «tratado de teoría pedagógica», como se distingue acertadamente en la p. 448. (No es cierto, como se afirma en la n. 15, que nunca se haya traducido *íntegramente* al castellano: lo hizo el cubano P. Gustavo Amigó y está publicada en Venezuela, como se indica en la ed. citada de Comillas). El autor expone en detalle el método y a su luz enjuicia la labor de los colegios gallegos, encuadrados en el sistema educativo global. Con todas sus deficiencias, no se logró mantener su actividad después del expolio de 1767.

Aunque el trabajo educativo fue y es eminentemente anónimo y colectivo, se destacan con acierto algunos nombres especialmente beneméritos. El P. Juan Bonifacio, prototipo del pedagogo jesuita de los primeros tiempos, no actuó en los colegios gallegos; pero incluso su biógrafo Glez. Olmedo ignora que había estudiado gramática durante tres años (c. 1550-53) en Santiago, como lo afirma en sus respuestas autógrafas al cuestionario del P. Nadal. Sí estuvo y gobernó Monterrey, aunque por poco tiempo, el P. Gaspar Sánchez, quien llevó a la práctica el soñado proyecto del P. Bonifacio, el Seminario de Letras humanas. Se conoce la reglamentación publicada por B. Bartolomé, pero a juzgar por los informes que enviaba el P. Sánchez al P. Aquaviva, los resultados no eran nada gloriosos. Largo influjo de 32 años ejerció en Monterrey y Monforte el P. Diego García, de tan exquisita sensibilidad «indigenista», al que no convendría privar de su segundo apellido Rengifo, y menos aún de la autoría de la mejor *Arte poética* de su tiempo; en la p. 143 se la atribuye al que prestó su nombre, el sobrino no jesuita, propuesto como maestro de canto (p. 321). Mención especial merecería también el prolífico publicista Bartolomé Bravo, maestro de Castellá Ferrer en Monterrey, y cuyos manuales de retórica y poética, y sobre todo el *Thesaurus verborum ac phrasium*, repetidamente editado y mejorado, socorrió generosamente a tantas generaciones de indigentes. Y en las modestas y sacrificadas labores del *ludimagister*, las notables figuras de los HH. Antonio Rodríguez y Santiago Gómez, justamente valoradas por el autor.

Del maestro de artes, el sevillano P. Torres de Navarra, mencionado entre los predicadores de Santiago en 1722, cuando estudiaba allí el joven Isla, es digno de mención el tratamiento que concede en su curso de física al cartesianismo (los *reportata* de Isla y sus compañeros están en Salamanca), frente a la tranquila ignorancia que veinte años antes mantenía el P. Cienfuegos.

Un punto importante y debidamente resaltado es el de la condición social de los alumnos, en consecuencia de la gratuidad de la enseñanza (p. 526). Es la otra cara del sistema fundacional, único que daba una seguridad teórica, desmentida tantas veces en la práctica. Nadie era excluido por causa de pobreza y al evitar los internados que introducían diferencias sociales de trato, permitía una real y efectiva convivencia entre todos. La condesa de Monterrey quiso que sus hijos gozasen del fruto de la enseñanza igual que los hijos de sus vasallos. Y la realidad social de Galicia era de pobreza mayoritaria. En contra de un tópico tenaz, el autor sostiene con toda razón que la Compañía fue precursora a gran escala de una auténtica «escuela para el pueblo».

Un capítulo especial se dedica a los aspectos arquitectónicos y artísticos. Si del colegio de Monterrey no ha quedado piedra sobre piedra, de todos los demás podemos admirar las iglesias, además del escurialesco conjunto de Monforte y los edificios menores de Santiago y Pontevedra. El recurso a las fuentes archivísticas se muestra aquí decisivo a la hora de establecer filiaciones y discipulados artísticos, que en otros casos son fruto subjectivo de semejanzas meramente formales.

Una recapitulación final da, en vigorosa síntesis, las líneas maestras de la exposición precedente: temprana presencia en Galicia, con aspiraciones fluctuantes a una enseñanza total, incluso universitaria; concepción unitaria del trabajo apostólico que centraba en el colegio-templo una polifacética actividad, extendida a la región circundante; práctico monopolio en la enseñanza a gran escala con atención a una necesaria alfabetización; aplicación de la *Ratio*, que facilitaba el encuadramiento de clases numerosas; amplia colaboración con otras iniciativas de instituciones eclesiásticas o civiles; constitución de un patrimonio artístico que ha perdurado en sus templos, en los que la sobriedad tridentina se armoniza con las exuberancias barrocas; por último,

efectivo interclasismo y atención al pueblo. ¿Fue popular la Compañía? El autor matiza con cuidado la deficiente atención al hecho diferencial gallego; la adaptación no fue en general fácil, y el «hipo por Castilla» (p. 130) se sintió y manifestó con frecuencia, sobre todo en el rural Monterrey. Si a esto se añade el centralismo original de la provincia de Castilla, es explicable que la Compañía no dejara la «honda vivencia» de otras órdenes, y que el número de vocaciones – unas 530 en dos siglos; el 8,7% en el XVIII – no correspondiera al de la elevada escolarización en los colegios.

Una obra de larga gestación, ocasionalmente interrumpida, acusa inevitablemente fallos de memoria en lo ya dicho, o de atención en la corrección de pruebas. La Bibliografía general podría haber acogido más títulos fundamentales – las *Memorias* del cardenal del Hoyo; las *Historias* manuscritas de los PP. Valdivia y Guzmán convendría asignarlas a determinados archivos; y ¿dónde localizar el de «Jesuitas de Galicia?».

En la citada a pie de página se recurre con frecuencia al *o.c.*, no siempre de fácil aclaración; quizá lo hubiera facilitado poner la bibliografía local completa al comienzo de cada capitulo. Hay citas incompletas (pp. 324, 402, 513, n. 53) y alguna sigla no explicitada (DHEE).

Madrid, Univ. de Comillas. J. MARTÍNEZ DE LA ESCALERA S.I.

GERARDO DEL POZO ABEJÓN. *Lex evangelica. Estudio histórico-sistemático del paso de la concepción tomista a la suareciana.* – Granada (Facultad de Teología) 1988, 8º, 366 p. (= Biblioteca Teológica Granadina 23).

En el mismo umbral de la obra ha querido su autor justificar, casi diríamos excusar, el haber escogido como tema de esta tesis doctoral una discusión escolástica. Los motivos de su elección fueron por una parte el descubrimiento de que tras semejantes discusiones latía un pensamiento, clavado en problemas de importancia también para nuestro tiempo, y por otra parte el presentimiento de que el andamiaje de orden, precisión y sistematicidad escolásticos podía ser el término de un esfuerzo denodado por dar unidad de pensamiento a la complejidad desconcertante que se nos mete por los ojos.

El tema escogido, la ley nueva según Santo Tomás y Suárez. tiene efectivamente importancia para nuestro tiempo, por la variedad, también actual, de posiciones ante ella. Ya la segunda escolástica había conocido las opiniones más distantes, desde la negación radical de Lutero para toda ley dada por Jesucristo, hasta la afirmación resuelta de Suárez, pasando por la concesión matizada de Santo Tomás.

Santo Tomás y Suárez coinciden frente a Lutero en lo que es típico de la teología católica frente a la protestante: la alternativa entre gracia y precepto la resuelve Lutero tomando exclusivamente uno de los extremos, y Santo Tomás y Suárez aceptando juntamente uno y otro. Naturalmente al escoger ambos, surge entre esos extremos una tensión, que el autor se complace en desarrollar, como dato principal del pensamiento de Santo Tomás (p. 57-71 y 159-171). Pero, entre los dos extremos dichos, gracia y precepto, Santo Tomás da la preferencia a la gracia para responder a Joaquín de Fiore, exclusivista como Lutero, pero en sentido contrario; Suárez en cambio, al enfrentarse con Lutero, da al precepto el mayor relieve.

Este acercamiento a los dos teólogos tomados como tema de estudio está hecho por el autor con un interés muy distinto del neoescolástico. Evita la toma de posición en las rivalidades de las escuelas tomista y suareciana para tratar de comprender, sin defender ni combatir (p. 14-15), el pensamiento de dos teólogos que pueden aportar profundidad en un tema debatido también hoy.

La concepción de la teología que actúa tras este planteamiento, nos parece que viene a ser esta: la historia de la teología muestra que ningún teólogo, ni siquiera de la mayor importancia, puede tomarse como protagonista de la teología. El protagonista de la teología tiene que ser ella misma, llevada en su avance de mano de los teólogos. Pero ese avance de la teología no tiene la misma homogeneidad que tiene el progreso dogmático, porque cada momento histórico condiciona de tantas maneras la obra de los teólogos, que sus intereses, sus centros de atención, sus recursos de pensamiento, y muchos factores más, impiden abordar desde todos los puntos de vista y sin limitaciones cada problema planteado.

Esos condicionamientos bajo los que trabajaron Santo Tomás y Suárez en el estudio de la ley nueva, los examina el autor en cinco capítulos, que podemos sintetizar así: condicionamientos por el ambiente cultural; por la diversidad de intereses teológicos; por la distinta visión filosófica (especialmente en la teoría del conocimiento); por las preferencias doctrinales; y por la misma espiritualidad que sigue cada uno.

Semejantemente a la tensión en que venían a dar Santo Tomás y Suárez, también el autor en la elaboración de estos capítulos ha venido a dar en una tensión entre dos extremos; la atención a las diferencias que condicionan el marco histórico de los dos teólogos, y la atención al tema de la ley nueva. El autor ha tratado de armonizar ambos intentos presentando el primero como presupuesto del segundo y el segundo como consecuencia del primero. Sin embargo a menudo ha cedido gustosamente al atractivo que sentía por el estudio de los condicionamientos históricos de ambos teólogos, convencido, con razón, de que ese era uno de los valores más apreciables de su estudio, puesto que sus resultados habían de ser válidos para muchos más temas que el de la ley nueva.

Para elaborar esos capítulos el autor ha tenido que recurrir a una bibliografía amplísima, nacida de la oposición del tomismo estricto a toda otra forma de escolástica: escotismo, nominalismo, suarismo. La recogida, absolutamente necesaria, de las aportaciones hechas en estudios fuertemente comprometidos con posiciones de una u otra escuela, ¿ha permitido al autor mantenerse independiente de tales posiciones, como era su intento?

Una dependencia de ellas se nota en la reducción del proceso histórico a los jalones convencionales de la controversia neoescolástica: Santo Tomás, Escoto, Ockham, Suárez y el racionalismo de los siglos XVII y XVIII en conjunto. Tal reducción acaba llevando a la impresión de que Ockham a través de Suárez fue el verdadero origen de la disociación progresiva entre realidad y pensamiento en la filosofía moderna. No aparecen otros factores bastante más importantes, como por ejemplo Montaigne (1533-1592), Charron (1541-1603) y Francisco Sánchez (1552-1623), «fondo espiritual sobre el que se levantará el pensamiento de Descartes (Dilthey)», como anota J. Hirschberger (*Historia de la Filosofía,* Barcelona 1963, I, 409).

Otro eco de esta reducción neoescolástica en la presentación de Suárez como precursor del sujetivismo moderno aparece en las siguientes palabras: «Algún misterioso parentesco debe existir entre Suárez, por una parte, y Lutero y demás protestantes, por otra, cuando les *Disputationes Metaphysicae* del primero fueron durante no poco tiempo el texto para filosofía en algunas universidades protestantes alemanas»

(p. 171). Pero el misterio lo es solo si, con Eschweiler, se concibe al protestantismo como un bloque macizo. Ya Melanchthon consideró que la corrupción de la naturaleza humana había ocurrido solo en la voluntad, no en el entendimiento, el cual, al revés que pensaba Lutero, había conservado la capacidad de un conocimiento natural de Dios. Y el introductor de la metafísica de Suárez en el luteranismo, Jakob Martini, escribía: «Accuratum esse judicium Lutheri in vera et orthodoxa Theologia: non ita in vera et solida Philosophia». Como hace notar Lewalter, la línea luterana estricta estaba representada en aquel momento por J. A. von Werdenhagen, que en el retorno al pensar metafísico, sobre todo en teología natural, veía una vuelta al paganismo, es decir a la fusión entre religión y conocimiento natural.

Observaciones como estas, que cabrá hacer, muestran que el proyecto del autor no es fácil de lograr al primer intento; pero por afectar solamente a aspectos determinados de la realización, muestran también que el camino trazado es válido para responder a las nuevas exigencias de la teología. Su forma de ver a Santo Tomás y Suárez puede servir de guía a quien trate de actualizar su visión de cualquiera de esos dos autores, o incluso el de otros que han sido objeto de las controversias internas de la neoescolástica.

Burgos. F. RODRÍGUEZ

Lobrede. Katalog deutschsprachiger Heiligenpredigten in Einzeldrucken aus den Beständen der Stiftsbibliothek Klosterneuburg. Auf Grund der Vorarbeiten von Maria KASTL unter Mitwirkung von Heinrich KABAS und Roswitha WOYTEK herausgegeben und mit einem Nachwort zur Amplifikation in der barocken Heiligenpredigt versehen von Werner WELZIG. – Wien (Österreichische Akademie der Wissenschaften) 1989, 8º, XIV-802 S. (= Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Sitzungsberichte, 518. B.).

Der vorliegende Katalog verzeichnet 1321 als Einzeldrucke publizierte deutschsprachige Heiligenpredigten des 17. und 18. Jahrhunderts. Es wurden also Drucke erfaßt, die eine einzige Predigt enthalten und eine selbständige bibliographische Einheit bilden. Für die Untersuchung bot die Stiftsbibliothek Klosterneuburg durch die große Zahl einschlägiger Drucke und deren geschlossene Aufstellung in Sammelbänden die besten Voraussetzungen. Dazu repräsentieren sie nicht nur die Produktionsbreite der oberdeutschen Druckorte bis zur Tschechoslowakei und zu Ungarn, sondern auch die Produktion des Druckortes Wien für die Zeit von 1700-1760 so gut wie vollständig. Die durch die Klosterneuburger Bestände vorgegebenen zeitlichen Grenzen sind die Jahre 1652 und 1779. Unter «Heiligenpredigten» wurden alle Predigten verstanden, die mit der Verehrung eines Heiligen in Zusammenhang stehen. Die in Klosterneuburg aufgenommenen Drucke wurden mit Exemplaren der Stiftsbibliothek Admont, der Österreichischen Nationalbibliothek und der Bibliothek des Schottenstiftes in Wien verglichen.

Die Punkte der Aufnahme sind: 1. «Quasi-facsimile»-Transkription des Titelblattes; 2. Format, Kollation und Bogensignierung; 3. Beschreibung der Texte; 4. Standorte und Signaturen. Die Anordnung erfolgte chronologisch nach dem Datum des Predigtvortrages. Für die Benützung des Katalogs sind die neun Register äußerst wichtig: 1. Heilige; 2. Bruderschaften und Landsmannschaften; 3. Prediger; 4. The-

mata, d.h. Zitat aus der Heiligen Schrift; 5. Jubilare, Primizianten, Professen, Verfasser und Unterzeichner von Beitexten, Illustratoren; 6. Widmungsadressaten; 7. Predigtorte mit Heiligen; 8. Druck- und Verlagsorte; 9. Drucker und Verleger.

Von Jesuitenheiligen wurden vier erwähnt: Ignatius von Loyola in 22, Franz Xaver in 17, Aloisius und Stanislaus in 8 und Stanislaus allein in 2 Lobreden. Alle diese Predigten – mit einer Ausnahme, nämlich am Fest des Hl. Franz Xaver im Jahre 1743 in der Kirche der Englischen Fräulein zu St. Pölten (N⁰ 830) – wurden in Jesuitenkirchen gehalten. Entsprechend dem damaligen Brauch waren zu den Festen Prediger aus anderen Orden oder aus dem Weltklerus eingeladen, so auch hier in den Jesuitenkirchen. Jesuiten als Festprediger scheinen nur in beiden Lobreden auf den seligen Stanislaus in der Kirche des Wiener Noviziates St. Anna auf. Die acht Predigten über Aloisius und Stanislaus wurden anläßlich ihrer Heiligsprechung im Jahre 1727 gehalten.

Relativ groß ist die Zahl derjenigen Jesuiten, die von anderen Orden, von Bruderschaften usw. bei festlichen Anlässen zu predigen eingeladen wurden. Es sind 91 Prediger mit insgesamt 214 Lobreden verzeichnet. Unter ihnen waren vier, die mit mehr als zehn Predigten in diesem Katalog aufscheinen: Georg Grill (1704-1756), Franz Peikhart (1684-1752), Anton Staudinger (1703-1765) und Ignaz Wurz (1731-1784). Stichproben ergaben, daß weder Stöger in seinen *Scriptores Provinciae Austriacae,* noch Sommervogel diese Predigtsammlung benützt haben. Eine gründliche Studie zur Amplifikation in der barocken Heiligenpredigt beschließt den Band (S. 753-802).

Dieser mit großer Sorgfalt erarbeitete Katalog ist ein erstrangiges Arbeitsmittel nicht nur bei der Erforschung der Barockpredigt, sondern er bietet auch wichtige Aspekte hinsichtlich der Frömmigkeitsgeschichte und der Arbeit der Verlagshäuser.

Rom. L. SZILAS S.I.

FRANÇOIS MORLOT. *Pierre de Clorivière (1735-1820).* – Paris (Desclée de Brouwer) 1990, 8⁰, 226 p.

Se del padre de Clorivière non avevano certo perduto memoria né la Compagnia di Gesù né gli Istituti da lui avviati, il più vasto pubblico, in Francia e in Italia, solo in tempi relativamente recenti ha potuto conoscere e apprezzare alcune sue opere di carattere spirituale (cf. POLGÁR III 5070-75). E non poche attendono ancora di essere edite anche nella lingua originale.

Pierre-Joseph Picot de Clorivière (29 giugno 1735-8 gennaio 1820) è stato, per i gesuiti francesi,l'anello di congiunzione tra la Compagnia distrutta (in Francia tra il 1762 e il 1764) e la Compagnia universalmente risorta nel 1814, secondo una funzione provvidenziale analoga a quella svolta in Italia da san Giuseppe Pignatelli. Ordinato sacerdote nel 1763, fu forse l'ultimo gesuita francese a emettere la professione solenne nell'antica Compagnia. Era il 15 agosto 1773 e il Breve di soppressione, datato al 21 luglio precedente, non era stato ancora promulgato a Roma. Dopo essersi applicato a vari ministeri pastorali, mentre la Rivoluzione sterminava gli Istituti religiosi ed egli stesso sperimentava, in molte maniere, l'asprezza della persecuzione, il 19 luglio 1790 ebbe l'ispirazione di istituire due nuove società religiose: i Preti del Sacro Cuore e le Figlie del Cuore di Maria. Il 30 aprile 1791 pose a capo della società femminile, tuttora fiorente, la piissima Adelaide de Cicé (5 novembre 1749-26 aprile 1810). Nel 1814,

accettò l'ufficio di superiore della Compagnia per la Francia, raccogliendo i religiosi dispersi e accettandone di nuovi, fino a lasciare, alla sua morte, una provincia di ben 145 membri.

Un'esistenza così storicamente interessante sia per la Compagnia sia per la Chiesa non ha trovato finora il degno biografo. Se anche alcuni studiosi ne hanno tracciato i dati cronologici ed esteriori, manca a tutt'oggi un profilo interiore, serio e articolato, del padre de Clorivière. Soprattutto, non è stata sistematicamente indagata, dal punto di vista teologico e mistico, la massa degli scritti da lui composti, che fanno di lui una voce tra le maggiori del filone «mistico» della spiritualità della Compagnia. Egli, infatti, conoscitore non superficiale delle opere di santa Teresa di Gesù e di san Francesco di Sales, predilesse, tra i maestri della spiritualità ignaziana, il Lallemant, il de Caussade, il La Colombière, il Rigoleuc e il Surin.

La biografia del Morlot non esce dai limiti di un ritratto sbozzato per sommi capi (o, come diceva il Vico, «per lumi sparsi») della personalità interiore del grande gesuita. È un libro di facile lettura, utile a chi voglia una prima informazione, piuttosto sintetica, sul de Clorivière e il suo tempo, e può considerarsi un'introduzione o guida per quanti desiderano accostare direttamente gli scritti di quel santo religioso. Al Morlot va altresì il merito di avere riproposto discretamente, attraverso l'esempio del gesuita e i documenti che lo riguardano, il valore di quella grande intuizione cristologica, che è stata ed è la teologia e il culto del Sacro Cuore. È stato il filone «mistico» francese, all'interno della spiritualità della Compagnia, a sviluppare gli aspetti più pregnanti di quel culto: e la vita di uomini come il de Clorivière, provata da eventi storici e personali gravissimi, risuona come conferma di quella forma cristologica, che seppe sorreggere e animare così lunghe sofferenze e così tormentate speranze.

Il volume contiene, purtroppo, imprecisioni, errori e mende. Solo due esempi. Nell'indice onomastico (p. 216), il rimando a p. 88 per la voce «Clément XIV» è errato. Al contrario, a p. 220, il rimando a p. 38 per la voce «Ricci Matteo» è esatto, ma l'A. ha ivi confuso il padre Lorenzo Ricci, preposito generale della Compagnia all'epoca della totale estinzione di essa (1773), col padre Matteo Ricci, il grande missionario vissuto quasi due secoli prima.

Roma. G. MUCCI S.I.

American Catholic Preaching and Piety in the time of John Carroll. Raymond J. KUPKE, Ed. – Lanham, Maryland (University Press of America) 1991, 8º, XIII-218 p. (= Melville Studies in Church History 2).

This very useful little volume examines English sermons preached by American priests in the years 1750-1800 with the goal of discovering attitudes towards characteristic Catholic topics such as ecclesiology, the Eucharist, and Marian devotion. Most of the English-speaking priests in colonial America of that day were Jesuits or (after 1773) ex-Jesuits and all but one of the preachers studied in this volume were or had been members of the Society.

The book had its origin in a graduate seminar conducted at the Catholic University of America (Washington, D.C.) by Charles O'Neill S.J. in the Spring of 1989 while he was serving there as a guest professor. Four members of the seminar contribute chapters. There is a final appendix of 76 pages which transcribes seven representative sermons plus one sermon fragment from the collection of manuscripts of early American sermons preserved at the Georgetown University Library in Washington.

The authors discovered that in the absence of schools the sermon was the main catechetical tool of the young American church. The sermons tended to be long and they reflected the attitudes of a small band of Catholics in a Protestant and indifferentist country. Most of the preachers were either born in England or educated in the schools and seminaries of the English province of the Society of Jesus.

They carried on the polemical traditions of sixteenth and seventeenth century English Jesuits asking the old questions such as «where was the Protestant church before Luther?» They put a great emphasis on Scripture and the Roman primacy. And they urged the faithful to have devotion to Mary and the saints. They even invoked the example of the Catholic martyrs of seventeenth century England who died for the Catholic faith.

The post-Tridentine church had a tendency to emphasize those points of doctrine and devotion attacked by the reformers and the three topics chosen, the Eucharist (Joseph C. Linck), Mary (Michael Sean Winter), and the nature of the Church (Raymond J. Kupke), all fall into that category. The American Catholics felt then, and continued to feel until comparatively recent times, that they were surrounded, if not besieged, by enemy forces. But the early Americans had better justification for their fears, since it was only in 1789 that religious freedom was guaranteed. And it took another generation to make it really effective.

Two conclusions emerge from their researches. The first is that the devotional tradition of American Catholics was already strong when the waves of European immigrants came to America in the nineteenth century. The rosary, devotion to Mary, and the veneration of the Blessed Sacrament, especially in the octave of Corpus Christi, were there from the beginning.

The second conclusion is that John Carroll, the first American bishop, was not greatly influenced by the Enlightenment. This ties in with the first conclusion because one of the characteristics of the «Catholic Enlightenment» was a coldness towards devotions, especially devotion to Mary and to the Sacred Heart of Jesus.

It is true that Carroll was very displeased by the anti-Jesuit mentality he witnessed in Rome, especially in the Congregation of Propaganda Fide, when he visited there in early 1773. But he was always strongly attached to the Roman primacy, and in his later years acknowledged the help he received from Propaganda for his missionary diocese.

The latter point is the subject of two chapters in this symposium. They are a reaction to some recent historians of American Catholicism who have perhaps overemphasized the liberal elements in Carroll's thought; in some of their pages he almost seems to be a prophet of the Second Vatican Council. The balance is restored in the contributions of Charles O'Neill and Carla Bang.

On the negative side there are the inevitable repetitions that occur in any collection such as this. The story of the Jesuits in America and Carroll's life are told more than once. One would also have wished that some of the authors has a better acquaintance with the earlier history of English Catholic and English Jesuit history. That is the strong point of Thomas Hughes' classic history of the Jesuits in North America, a work cited only once in these pages. There they could have discovered that it was common in England to call sermons «Entertainments». Indeed the most widely used sermon book in colonial America was *Moral Entertainments* by the English secular priest, Robert Manning, which first appeared in 1742 and was ordered from Maryland shortly thereafter. It was also one of the early Catholic books in English published in the USA.

This is an excellent companion to Robert Emmett Curran's *American Jesuit Spirituality* (1988). It is evidence of a healthy trend in American Catholic church history.

New Orleans, La. T. H. Clancy S.J.

Juan Jesús Bastero Monserrat S.J. *Longino Navás científico jesuita.* – Zaragoza (Universidad) 1989, 8º, 230 p., 15 tavv. f.t.

Il p. Longino Navás († 31 dic. 1938) ha saputo ottimamente legare insieme l'attività di sacerdote, di professore e di ricercatore scientifico. Il successo si spiega col motto che egli stesso indicò alla rivista della Società Entomologica: «Labore et Ordine».

Il mondo in cui lavorò gli era stato ostile, non solo perché sacerdote e per di più gesuita (difatti, solo con difficoltà fu accettato al Congresso di Botanica in Vienna nel 1905), ma anche per le idee evoluzioniste dominanti. Alla fine però la sua figura si è imposta. E ora, nel cinquantesimo della scomparsa, si è sentita la convenienza di rievocarla.

Il p. Navás nacque il 7 marzo in Cabacès (Tarragona), entrò nella Compagnia nel 1875, seguì tutti i regolari corsi di formazione, e i superiori lo indirizzarono sulla via delle lettere e dell'oratoria, dato che aveva mostrata una chiara tendenza all'insegnamento e all'apostolato. Restano alcuni lavori di esercitazioni oratorie e discrete composizioni poetiche negli anni della scuola, alcuni sotto nome di altri. Tuttavia già durante il tempo della formazione si distinse per il lavoro perfetto e l'osservazione meticolosa in ogni cosa; non pensava però neppur lontanamente ad interessarsi di insetti, di piante o di fossili.

Si scopre la vocazione del naturalista con l'interesse mostrato all'arrivo di materiale scientifico proveniente dalle missioni e in presenza di reperti paleontologici, notati nelle regioni dove si trovava per lavoro apostolico e scolastico (si conserva ancora in Saragozza il «Chirosaurus Ibericus»). Benché professore di lettere, aiutava ad ordinare il materiale che arrivava al museo di Saragozza dalle missioni e nello stesso tempo cercava di raccogliere fossili e insetti. Lentamente si accostava così alla natura con qualche escursione sui luoghi dove era nato. Fece delle osservazioni, e pubblicò sulla falsa morte per suicidio degli scorpioni. Fu questa la sua svolta nella vita. Si interessò da allora intensamente alla biologia e cercò di mettersi in relazione con diversi scienziati di fama: è questo il periodo in cui scopre una nuova specie di neurottero. Il suo lavoro divenne febbrile e cercò di interessare alla materia altri studiosi sentendo la necessità di formare una Società per presentarsi nel mondo scientifico di Spagna. I suoi sforzi riuscirono a dar vita alla «Società Aragonese» con propri statuti e appoggiata dal governo.

Gli mancavano però i titoli accademici. Aveva allora quarantacinque anni, ma accettò di sedersi tra i giovani, pur continuando con l'insegnamento e un po' di apostolato. Tra il 1901 e il 1905 sostenne tutti gli esami; il suo sforzo fu premiato ottenendo votazioni quasi tutte con «ottimo» e finalmente la laurea; così scriveva: «posso combattere a viso aperto ... e sedere alla stessa tavola». Partecipò con voce attiva al Congresso Internazionale Scientifico, dove si trattava, oltre che di questioni scientifiche, anche della lingua da utilizzarsi per i termini scientifici, e prevalse così il latino che molti volevano escludere.

È capitato al Navás come a tutti i principianti, che con entusiasmo vorrebbero interessarsi di tutti i campi di scienze, finché poi lentamente se ne determina uno solo o quasi; così per esempio si interessò di erboristeria, dato che gli insetti hanno a che fare con le piante; e collezionò fossili, e alcuni forse unici, ed esemplari animali pregevoli. Ma si occupò particolarmente dei neurotteri, di cui fece una raccolta meravigliosa sia per le varietà catturate sia come numero. La sua fama in questo campo è dimostrato dal fatto che molti dall'estero si rivolgevano a lui per la classificazione, e non solo direttori di musei d'Europa, ma dall'Africa, dalle Americhe, dalla Russia, dal Giappone e dalla Cina; in ogni difficoltà si ricorreva al p. Navás.

Era instancabile nella fatica, possedeva un equilibrio psichico perfetto, legato ad un ordine massimo; così poté in poco tempo, come scrive il p. E. Saz, descrivere 232 generi, 2859 specie e 241 varietà, quasi tutti appartenenti ai neurotteri. In tanto materiale, qualche errore gli sfuggiva; accettava allora umilmente l'osservazione e correggeva regolarmente l'inesattezza in che era incorso. Non pare che sentisse il desiderio di lasciare il suo nome, ma dedicava le sue novità agli amici entomologi che lo portano per lui; ammise solo qualche eccezione.

Una parte del materiale si è perduto negli spostamenti delle scatole; il grosso si trova nel Collegio del Salvatore in Saragozza, con 7300 insetti di vari gruppi, e nel Museo di Zoologia in Barcellona dove si conserva la «Collezione Navás» dei neurotteri, proveniente dal Collegio del Salvatore, con 8600 esemplari. Una raccolta ad Amburgo fu totalmente distrutta nella seconda guerra mondiale.

Nel mondo scientifico p. Navás era noto a tutti, tanto che per molto tempo, riprese le relazioni con la Spagna finita la guerra civile, poiché arrivavano lettere da tanti musei e studiosi desiderosi di riallacciare le relazioni, si dovette mandare una circolare per comunicare la notizia della morte. Prese parte a sei Congressi nazionali, tredici internazionali; fu corrispondente di molte riviste; collaborò attivamente a tre importanti accademie spagnole; diede impulso alla Società Aragonese di Scienze, la cui rivista fu aperta con un suo articolo sui Tricotteri di Aragona. Propose prima e iniziò poi la Società Entomologica di Spagna a cui diede il citato motto che fu il suo ideale. Per non limitarne il lavoro alla sola Spagna, fece in modo che il nome fosse cambiato in «Società Iberica di Scienze Naturali»; purtroppo la guerra segnò la fine della Società e della rivista.

Il 1932 vide la soppressione della Compagnia di Gesù nella Spagna. Il Navás aveva previsto i pericoli per le sue preziose collezioni, e così per sicurezza regalò tutta la collezione a diversi musei e particolarmente a Parigi, a cui consegnò tutti i Neurotteri Dilaridi a cui era molto legato. Egli stesso venne in Italia come insegnante di scienze ai giovani gesuiti in Bollengo (Torino), dove pure lasciò un piccolo museo di storia naturale. Tornato in patria, trovò le diverse società scientifiche disperse, finite o quasi; e tuttavia continuò il suo lavoro di ricerca e l'insegnamento.

L'ultimo riconoscimento grandioso lo ebbe dalla segreteria di Leopoldo III del Belgio con queste parole: «A ricordo e in riconoscimento del contributo che avete apportato allo studio delle collezioni scientifiche da lui raccolte nei suoi viaggi all'Estremo Oriente nel 1928-1929, Sua Maestà mi ha incaricato di consegnare nelle vostre mani questa medaglia con la sua immagine». Era la decorazione più ambita da uomini scientifici che si concedeva in vita, ma che purtroppo non arrivò nelle sue mani, perché, essendo stato concesso il premio negli ultimi mesi del 1938, il p. Navás, che dal 1936 viveva nascosto, colto da embolia cerebrale, serenamente si era addormentato nel Signore a Gerona il 31 dicembre.

L'attività del Padre si può ammirare ancora nel «Museo Navás» in Saragozza, benché mutilato, dove si trova moltissimo del materiale raccolto e che indica i diversi campi scientifici nei quali lavorò. Il museo è testimonio dello sforzo fatto per divulgare la cultura scientifica, alla quale contribuì pure con 33 monografie e 588 articoli.

Si potrebbero ben applicare a lui le parole dettate in morte di un suo amico entomologo: «Volò a contemplare la Verità increata che con tanta sincerità ed entusiasmo aveva cercato nel riflesso delle sue creature».

Roma. V. SOCCIARELLI S.I.

STJEPAN SCHMIDT S.I. *Agostino Bea, il cardinale dell'unità.* Roma (Città Nuova Editrice) 1987, 8º, 952 p. – *Augustin Bea, Kardinal der Einheit.* Graz (Verlag Styria) 1989, 8º, 1050 p.

Though the monumental biography of Cardinal Agostino Bea (1881-1968), written by Stjepan Schmidt S.J. cannot yet be considered the definitive one, it will always occupy a privileged place among all future studies about the Cardinal, even the most critical and thoroughgoing ones. The author is for Bea, what Bascapé was for Charles Borromeo. During many years he was among Bea's closest collaborators. First from 1944 as a student at the Biblical Institute in Rome, preparing a doctoral dissertation under Bea's direction; afterwards as secretary of the same institute and finally after the creation of Bea as cardinal, as his private secretary. After Bea's death he was charged in the *Secretariat for Promoting Christian Unity* with arranging Bea's archives and with preparing a biography, that could well be called the official one. So he had at his disposal an extensive and quite exclusive documentation, described on the pages 14-16. From his familiarity with the Cardinal, Schmidt could draw some personal memories. This book will thus always function as a «source» for later research. Because of the Cardinal's key-role in the overtures of the Roman Catholic Church towards the ecumenical movement at the time of the Second Vatican Council, the study can be considered a fundamental work for the history of the whole ecumenical movement.

The subtitle, *Il cardinale dell'unità* – «*The Cardinal of the Unity*» – expresses the perspective of the biography. The study deals mainly with the last period of Bea's long life, when, aged 78, he became and cardinal and president of the *Secretariat for Promoting Christian Unity*, and as such the promotor, organizer and symbol of the Catholic involvement in the ecumenical movement. The last two parts take about two thirds of the 900 pages of the work. The third part alone, four hundred pages, deals with his role at the time of the Vatican Council. The first part, 1881 – 1949, treats of the remote preparation (pp. 25-130) and the second, the immediate preparation 1949-1958 (pp. 131-305).

The biography shows the paradox of Bea's life, in which the last years give a totally new meaning to a life that had been already extraordinarily rich, even though rather hidden in the daily service of the Society of Jesus and the Church. The publicity of the last decade threatens even to overshadow and to belittle the other aspects of this very fruitful life, as provincial in Germany and afterwards as rector of the Pontifical Biblical Institute in Rome. But without the acme of the last years his life could well be compared with the one of several of his colleagues, working in jesuit education in and outside Rome. Many of the witnesses of fellow-Jesuits and former students could mutatis mutandis be applied as well to many colleagues, who will never receive such a

biography, such as the Fathers R. Arnou, Ch. Boyer, Ed. Dhanis or S. Tromp. But indeed the ten last years were epoch-making. They make the whole difference.

The construction of the biography is quite rectilinear and systematic, a well ordered gathering of witnesses and documentation, which make the book – I must confess – rather lengthy and tiresome to read. Several repetitions could have been avoided. Under the remote preparation we find first the family in Riedböhringen, and then Bea's training before the entrance in the Society in 1902 after a few years of theology in Freiburg. Revealing is already the year as superior in Aachen, where he acted as a contact person for the Jesuits who served in the German army during the First World War. In this early stage we meet already the gifted organizer. So he will appear again as the first provincial of the Southern German Jesuit Province (1921-1924), as rector of the Biblical Institute in Rome (1930-1949) and as president of the *Secretariat for Promoting Christian Unity*. Special attention is given to his contribution to the encyclical *Divino afflante Spiritu*, of which he was, as is well known, one of the major authors. Schmidt however does not answer the question whether he was the author. In an embarrassed and evasive way he writes: «Precisiamo subito che non parliamo di contributo esclusivo di Bea né intendiamo minimizzare altri contributi» (107). From an ecumenical point of view the outcome of these 68 years is extremely poor and nothing lets one anticipate the future ecumenical endeavors of the yet retiring professor.

What is the ecumenical significance of the more immediate preparation? In what does it consist? As confessor and counsellor of Pope Pius XII he occupies a unique position of trust with the Pope. It includes also a rather informal but altogether solid influence in the Roman curia. As consultant of the Holy Office and of some other Roman congregations he contributes in a decisive way to the liturgical reform before Vatican II, to the new translation of the Psalms and to the exegetical and theological reflection in the curia. Through his contacts with Germany something of what is alive there enters in curial circles. This is true also for the ecumenical concern.

I mentioned already that the third part, «Nel concilio-During the Council» is by far the most important section of the biography. It tells how Bea, created cardinal by Pope John XXIII apparently as a recognition for his services during the previous pontificate, enjoyed soon the fullest confidence of the Pope, who did not know him previously. With great courage, frankness, steadfastness and dedication, as well as with great prudence, wisdom, even diplomacy and acquaintance of the Roman curial world the Cardinal will work through the *Secretariat for Promoting Christian Unity* for the integration of the Roman Catholic Church in the ecumenical movement and for the clarification of the ecclesiological foundations of such an involvement, developing especially the theology of baptism as a foundation for Christian brotherhood. With a wealth of details, but not without lengthiness, the author tells the whole story of the creation of Bea as cardinal, and of the foundation of the *Secretariat for Promoting Christian Unity*, of which Bea became so unexpectedly the leader. It is striking how the Cardinal succeeds in combining clearness of vision, determination and purposefulness and efficient organization with great prudence, patience and caution, which enabled him to realize his purpose. Notwithstanding a mass of texts, quotations and summaries, one will not find many new insights in the story. The curial world in which the Cardinal had to work and even to fight against much resistance remains altogether quite shadowy and hazy. So e.g. one does not gain much specific information about the intervention of a «higher authority» and the changes that were introduced in *Unitatis Redintegratio* at the last hour and that overshadowed the

approval of the decree. Is it merely an «incidente di percorso» (534)? Isn't it strange that the book that is so abundant in details about the creation to the cardinalate contains not even the date of the Cardinal's episcopal consecration on Maundy Thursday, April 19th, 1962, together with eleven other cardinal deacons, according to the motu proprio *Cum gravissima* of 15 April 1962.

The last part deals with the last three years of the Cardinal's life. It gives first an overview of the ecumenical developments immediately after the Council, characterized by the setting up of bilateral relations not only with other churches and communities but with the *World Council of Churches* as well. One wonders that no word is said of the possibility of membership of the Roman Catholic Church to the WCC, which was explicity mentioned in the address of Father Tucci at the General Assembly of Uppsala (739s). The utterance did not remain without echo in Rome. What did Cardinal Bea think of it? In these last three years the Cardinal received several official recognitions for his work, so e.g. the prestigious Peace-Award in Germany, the Great Cross of the *Légion d'Honneur* in France and several doctorates *honoris causa*. At the same time the Cardinal's forces declined rapidly and he died in Rome on 14 November 1968.

In an epilogue the author gathers from many witnesses elements for a profile of Cardinal Bea. Next to his affability, patience and goodness, many underline his prudent wisdom, realism, perseverance and efficiency. A friend of mine was struck by the fact that he was patient even with insupportable persons. Throughout the book one is caught also by his profound piety, his apostolic zeal and his great dedication and faithfulness to the Society of Jesus and to the Church. The most telling characterization was given by August Hasler: he speaks also of patience, perseverance and combativeness; «He was able to realize his plans with great ability and circumspection. He would yield in less important things in order to make the essential principles prevail. It is superfluous to underline how much courage and steadfastness that presupposed in the Roman Curia, especially in the preconciliar one» (858s).

But by highlighting the undeniable personal virtues and gifts of the Cardinal, one will never fully explain the phenomenon Bea. Why could he have the success he really had? What was the particular ecclesiastic situation that made it possible? Bea was atypical in the Roman Curia. One has to consider also that the openness of the pontificate of John XXIII and of the conciliar event made it possible for foreign influences, in Bea's case, German ones, to exert influence and this not without strong resistance from some curial circles. Bea is a representative of the influential foreign Jesuit professor in the Roman ecclesiastic context, skilled, intelligent, hard working, reliable, dedicated to the Church and to the service of their university and the curia. At the same time however they were never fully integrated into the Roman world and remain psychologically, mentally and scientifically in contact with their native countries. An influential German churchman in Rome, – «uno dei pochi ...!» (163) –, German bishops, clerics and laypeople come to visit him and remain in contact, and so he became a friendly, serviceable and trusted advocate of their concerns in the Roman Curia, and – why not? – a short cut on the road to the pope. Another example of these relations can be found in the article, «Zwischen italienischer Geschichtsschreibung und vatikanischer Zensur» (*Zum Gedenken an Joseph Lortz (1887-1975)*, Stuttgart 1989), in which Boris Ulianich speaks also of letters to Cardinal Bea with regard to the re-edition of Joseph Lortz's *Die Reformation in Deutschland*. This German connection with Dr. Josef Höfer (cfr. p. 253) as a pivot and its church political consequences are important, but are only marginally touched in this biography.

One who knows the Roman ecumenical scenery before and during the Council can only be surprised by the absence of the name of Father Charles Boyer (1884-1980) in the biography of Cardinal Bea. Maybe there were only a few contacts between these two Jesuits who lived just two steps from one another, viz. at the Biblicum and at the Gregorian University. But this fact in itself would be revealing for the various tendencies in the Catholic Church with regard to ecumenism even in Rome. Boyer was through *Unitas* since 1945/1946 a key-figure in the official Roman overtures towards ecumenism. According to Roman standards he would have been the predestined person for setting up a Roman-orientated ecumenism. But at the cradle of the *Secretariat for Promoting Christian Unity* stand other persons. They are North-Europeans, especially Germans like Archbishop Lorenz Jaeger of Paderborn and the *Conférence catholique pour les Questions oecuméniques*, with the Dutchman Jan Willebrands as secretary, who were in touch with Father Bea (see pp. 253-258). The decision that was not obvious to charge Bea with the ecumenical affairs was however momentous for the future orientation of the catholic participation in the ecumenical movement. With Boyer the ecumenical involvement would have taken another more conservative turn. I think that a study of the relations between Bea and Boyer could well be worthwhile and instructive to understand the ecumenical orientation of the Catholic church.

No doubt that the biography of Cardinal Bea, written by a person who lived in his shadow as one of his closest collaborators is an indispensable contribution to the knowledge of this pioneer of Christian unity. It will remain a comprehensive source-book. It strikes one more by the wealth of the information than by the depth and the originality of the presentation and the interpretation. Schmidt is too closely linked with the facts and with the curial world, to present an interpretation in which the background too would gain sharper contour. The lived life of this busy and efficient «conservative reformer» was certainly more fascinating than this biography. Anyway, no more inspired and gifted biographer, using also the official archives still under secrecy, will do without the comprehensive contribution of Stjepan Schmidt. He will also be helped by the three appendices, first a bibliography of Cardinal Bea's writings, secondly the list of his contributions and interventions at the Council and finally a comprehensive bibliography of articles and books on the Cardinal.

In a time that one speaks of the deadlock of ecumenism and maintains that the ecumenical movement has crossed its zenith, it is stimulating to be confronted with the ardor of the beginnings of Roman Catholic ecumenism at Vatican II, when the new Secretariat was to be called a «secretariat» because it should be more free in acting for Christian Unity (348, 357).

Rome, Gregorian University. J. E. VERCRUYSSE, S.J.

GIANCARLO ZIZOLA. *Il microfono di Dio. Pio XII, padre Lombardi e i cattolici italiani.* – Milano (Arnoldo Mondadori) 1990, 8º, VII-577 p.

Questo poderoso volume contiene la prima biografia critica del P. Riccardo Lombardi S.I. (1908-1979), fondatore del Movimento per un Mondo Migliore. La data ufficiale di inizio di tale Movimento viene considerata l'11 febbraio 1952, giorno in cui Pio XII lanciò un eccezionale radiomessaggio indirizzato direttamente ai romani in quanto membri della diocesi di cui il Papa è vescovo.

L'opera è apparsa alla fine del 1990, a oltre dieci anni dalla morte del p. Lombardi. Già questo dato manifesta l'impegno messo dall'Autore nella consultazione e lo studio di una grande massa di documenti di archivio, messi a sua completa disposizione dal Movimento per un Mondo Migliore e da altri enti e personalità, come la Civiltà Cattolica e monsignor Capovilla.

Il dottor Zizola era persona particolarmente adatta e preparata per un compito sicuramente né semplice né facile, quale era quello di affrontare il personaggio Lombardi nel contesto di una Chiesa e di una società italiana ambedue coinvolte in processi di profondo e globale cambiamento. Lo era per la sua formazione umanistica e teologica; per la sua conoscenza, come giornalista e come saggista e biografo, delle tematiche ecclesiali e, in generale, religiose. Fra l'altro, egli è autore di una apprezzata biografia di papa Giovanni XXIII. Invece, come inclinazione ideologica personale lo Zizola non era in partenza affatto vicino al Lombardi, almeno nello stereotipo della sua immagine pubblica. In seguito, scavando nella vicenda spirituale e nelle opzioni di fondo del soggetto, l'A. è andato scoprendo, e presentando con notevole efficacia, un padre Lombardi più vero, più complesso e forse più storicamente rilevante di quello che possa apparire ad una osservazione esterna e superficiale delle cose.

Lo schema del libro è quello classico delle opere biografiche. Si parte dalle radici familiari del p. Lombardi, si percorrono le tappe fondamentali del suo impegno pubblico di sacerdote della Compagnia di Gesù e scrittore della «Civiltà Cattolica», venutosi a trovare molto presto coinvolto in predicazioni di élite e, in seguito, di massa, in Italia e all'estero; predicazioni dal carattere marcatamente carismatico e che costituirono un trampolino di lancio, che portò il p. Lombardi a contatto con numerose persone altolocate sia del mondo ecclesiastico sia di quello civile, soprattutto in Italia, ma anche in altri Paesi. Meritano, fra gli altri, di essere segnalati i rapporti del padre L. con tre pontefici: Pio XII, Giovanni XXIII e Paolo VI. Qualcuno ha notato che per trovare un fenomeno simile bisogna risalire a s. Bernardo.

Un particolare rilievo viene dato ai vari progetti di riforma generale della Chiesa e della società, che il padre L. formulò e presentò: in parte in libri, che ebbero grande diffusione; in parte in documenti riservati, destinati al Papa. Tali progetti sono stati valutati da studiosi come G. Martina, utopistici e ingenui (cfr. *Una biografia del padre Riccardo Lombardi,* in «Civiltà Cattolica», 1991, 1, 33-44).

L'A. è particolarmente interessato a mettere in luce la figura e l'opera del padre L. nel contesto della società italiana del periodo fra il dopoguerra della II Guerra mondiale e il Concilio Vaticano II.

Un limite di questa impostazione è il sorvolare sull'impegno – anch'esso notevole – del padre L. e dei suoi collaboratori in molti altri Paesi, praticamente di tutti i continenti. Meno evidente, a mio avviso, è l'altro possibile limite, vale a dire di non mettere nel dovuto rilievo la vicenda interiore, spirituale del protagonista. Che, anzi, essa è colta e rappresentata in tutta la sua, a tratti eroica, generosità e nella sua drammaticità, ma sempre con grande e delicato rispetto per la persona e con finezza di percezione del suo mistero umano e religioso.

Non ritengo utile andare oltre nei riferimenti ai contenuti del libro, data la vastità e la complessità delle vicende narrate. Meno ancora mi soffermerei sui giudizi presenti in alcune recensioni, perché è troppo presto per formulare giudizi storici e per poter valutare serenamente l'impatto reale che una personalità eccezionalmente forte e visibilmente chiamata a una missione straordinaria – mai negata, anzi in vari casi pubblicamente e solennemente riconosciuta sia pure con riserve e richiami più di me-

todo che di sostanza, dalle varie persone che hanno avuto autorità sul padre Lombardi sia nella Compagnia di Gesù, sia a livello di Chiesa universale – può avere avuto sul corso degli eventi.

La figura del padre L. che risulta dal volume dello Zizola è quella di una personalità estremamente appassionata e coraggiosa; di un uomo di fede tormentato e, in molti sensi, profondamente libero; di un profeta del nostro tempo. Così, per esempio, il padre L. era stato visto e magnanimamente sostenuto dal padre Arrupe, che per molti anni, come superiore generale della Compagnia di Gesù e come responsabile giuridico del Movimento per un Mondo Migliore, lo aveva seguito da vicino. Un profeta non sempre amato e capito (ma può forse questo far meraviglia?), in parte anche per i suoi trasparenti limiti personali, di carattere e di orizzonti culturali.

Due cose desidero ancora rilevare. In primo luogo, l'ambivalenza del massiccio ricorso dell'A. a una fonte orale privilegiata, il p. Virginio Rotondi († 1990). Da una parte, questi era sicuramente la persona che meglio di tutti conosceva la maggior parte dei fatti e delle vicende in cui il padre Lombardi era stato implicato. D'altra parte egli era stato spesso assai più di un testimone oculare, era stato un vero e proprio coprotagonista. Ma proprio per questo la sua maniera di ricostruire i fatti e di darne una interpretazione non poteva non risentire di una colorazione emotiva e di una visione «interessata», atteggiamenti del resto a lui molto congeniali.

La seconda cosa che vorrei che non passasse inosservata è la finezza e la profondità spirituale della allegoria che sottende, mi pare, tutta la costruzione letteraria del libro, che è già in sé un grande e vivace affresco. Mi riferisco da una parte al titolo del libro: *Il microfono di Dio,* e dall'altra parte alle ultime righe del capitolo introduttivo in cui l'A. fa riferimento al Dio «debole e crocifisso» di Bonhoeffer, che è poi il Dio sommesso del biblico «vento leggero» (cfr I Re 19,1-18) (p. 22-23). Ma soprattutto, alla chiusa di tutto il volume, intensamente rivelatrice, che si rifà alla *chenòsi* personale del padre L. nell'ultima fase della sua ultima malattia, ma anche a tutta la dolorosa e feconda vicenda della sua vita, in termini quanto mai spirituali e poetici: «All'ingresso della (nuova) sede del Movimento (per un Mondo Migliore) sta scritto: "Ogni seme è silenzioso" (p. 557).

Roma. M. TAGGI S.I.

CARLOS G. VALLÉS. *Tony de Mello autore di «Il canto degli uccelli» raccontato da un amico.* – Milano (Ed. Paoline) 1990, 8°, 251 p.

Anthony de Mello (Bombay 1931 – New York 1987) costituisce un caso eccezionale nel panorama della spiritualità contemporanea. Gesuita, formato alla scuola degli *Esercizi* e dei grandi mistici spagnoli dal padre Calveras, conosce e frequenta, all'epoca dei suoi studi teologici a Poona, ritiri *zen* e *ashram* indù. Dopo il sacerdozio, si perfeziona in psicologia e *counselling* alla Loyola University di Chicago e in spiritualità alla Gregoriana. Già il suo *iter* di formazione illumina sulla molteplicità di esperienze, intellettuali e ascetiche, che caratterizzeranno poi la sua opera scritta. De Mello ha pubblicato quattro libri (*Sadhana, Il canto degli uccelli, Un minuto di saggezza, Alle sorgenti*) e ne ha lasciato un postumo (*La preghiera della rana*), oggi edito in spagnolo. Il primo di questi libri è il più celebre, un vero e proprio *best-seller*. Elaborato nei primi anni Settanta e pubblicato nel 1978, *Sadhana. A Way to God* è stato tradotto in 18 lingue e ha avuto, solo in inglese, 16 edizioni. Si comprende come subito dopo la

morte dell'autore un amico e discepolo gesuita abbia voluto ritrarne la figura (*Unencumbered by Baggage Father Anthony De Mello: a profet for our time*, Anand, Gujarat Sahitya Prakash, 1987; e in spagnolo, Santander 1987). Essa è uscita anche in italiano col titolo modificato, come sopra. Si tratta di una biografia molto particolare, nella quale invano si cercherebbe la successione cronologica degli eventi della vita del biografato (perciò nella traduzione italiana è stato aggiunto un profilo biografico, p. 247-49). Quando non è il racconto dell'amicizia tra il De Mello e l'A. (e, certo, l'amicizia dà al libro il tono un po' enfatico della simpatia acritica e nostalgica), il racconto è concepito come la narrazione dell'insegnamento del De Mello, quasi sempre per pericopi di tipo sapienziale, per unità letterarie spesso di tipo parabolico, ciascuna contenente una «dottrina» su una situazione psicologica o su una virtù. Si apprende che autori preferiti del De Mello furono Krishnamurti, Alan Watts e Bertrand Russell.

Sul libro del Vallés debbono essere avanzate sostanzialmente le stesse riserve, che sono doverose sulla spiritualità divulgata dal De Mello. Il successo editoriale del gesuita indiano indica chiaramente che egli ha saputo rispondere a esigenze assai vive della società anche occidentale e che molti, soprattutto giovani, si riconoscono nella via da lui indicata: una via che si sforza di portare a Cristo mediante l'uso di tecniche orientali di preghiera (e non senza riferimenti alla mistica islamica). Probabilmente, questa «attrazione per l'Oriente» è solo un fenomeno episodico nel campo della cultura e della teologia dell'Occidente, che ancora attende di ritrovare una visione cristiana di sintesi tra Dio e l'uomo. «Se le nuove generazioni cercano in Oriente questi valori ascetici e mistici, ciò significa che i cristiani li vivono poco seriamente o per nulla. In effetti, sembra che nell'Occidente cristiano vi sia stato e vi sia tuttora una forte atrofia di vita spirituale autentica. Si dà troppo poco spazio al mistero. Ci si è fermati a uno studio asettico su Dio senza favorire il dialogo con lui. La teologia come la spiritualità si riducono ad essere una macchina di produzione scientifica, anche se tutti sono convinti che non si fa vera teologia quando Dio non è cercato con tutto l'essere, sul piano dell'amore, della lode, della gloria da dargli» (B. Secondin, *Il nuovo «spiritualismo»: valori e ambiguità*, in *La spiritualità cristiana nell'età contemporanea*, Borla, Roma 1985, 411). In tale contesto, si può capire sia la fuga dei giovani verso la saggezza orientale e la sua capacità di dialogare con la natura, sia la proposta di autori, come il De Mello e il Vallés, largamente debitrice, in parti uguali, alla psicologia dell'io e alle pratiche orientali sulla «illuminazione» e la «identità».

La Chiesa non rigetta *a priori* i «metodi orientali», come lo *zen* o la *«meditazione trascendentale»* o lo *yoga*, provenienti dall'Oriente pagano (Lettera della Congregazione per la Dottrina della fede *Su alcuni aspetti della meditazione cristiana*, 15 ottobre 1989, nn. 9-12, 26-28). L'utilizzazione di quei metodi può però comportare per un cristiano, con determinati vantaggi, anche dei rischi: «il rischio di adagiarsi per sempre nell'atteggiamento autonomo di salvezza nel vuoto, mentre il vuoto, quando è stato prodotto e percepito, deve sempre convergere verso l'umile disponibilità attenta alla grazia di un Altro. Chi impegnasse il cristiano nelle prospettive dello Yoga e dello Zen dovrà fare attenzione sia alla possibilità di vantaggio ascetico immediato, sia al pericolo d'una progressiva disintegrazione del desiderio essenziale per il cristiano: essere misticamente *con* Cristo Salvatore» (J. Masson, *Yoga/Zen*, in *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo [MI] 1985, 1734 a). Ora, precisamente il riferimento cristologico (e quello ecclesiologico) non è, a nostro avviso, sufficientemente esplicitato nel De Mello, secondo la presentazione che del suo pensiero fa il Vallés, e perciò non sembra priva di un certo rischio teologico-spirituale la lettura del volume in esame.

Al quale avrebbe peraltro giovato il discernimento pastorale molto lucidamente esposto dal padre Masson. Questo insigne buddhologo ritiene infatti prudente sottoporre previamente a consulto medico ogni applicazione intensa allo *yoga* e, più ancora, allo *zen*, «i cui metodi intellettuali sono più snervanti ed espongono a disavventure psicologiche» (ivi, 1734 b). Inoltre, l'utilità dei «metodi orientali» dipende dalla realtà concreta degli utenti: altro è il vantaggio che può ricavarne un cristiano indiano o giapponese, altro è il rischio che corre un giovane occidentale con scarsa o nulla esperienza spirituale; altro è il vantaggio che può trovarvi un cristiano che ha perduto la fede e tuttavia cerca Dio, altro è il rischio di chi possiede la fede ma ha contemporaneamente un «desiderio di orientalizzazione», frutto forse di incoerente o carente pratica cristiana ed ecclesiale. Il libro del Vallés, e quanto della pedagogia spirituale del De Mello può da esso dedursi, ignorano queste distinzioni suggerite da autentica prudenza pastorale e, quindi, potrebbero incoraggiare speranze ed esperimenti, che vanno invece pensati e autorizzati con somma cautela. «È ammissibile che cristiani occidentali, da lungo tempo inseriti nell'esperienza cristiana della loro tradizione, vogliano lodevolmente arricchirne certi aspetti mediante la freschezza di procedimenti insoliti: e può essere motivo di rallegrarsi se questo arricchimento è raggiunto senza danni» (ivi, 1735 a).

Roma. G. Mucci S.I.

Obras de san Ignacio de Loyola. 5ª ed. – Madrid 1991, 8º, xix-1157 p. (= BAC 86).

Dedicada al V Centenario del nacimiento de san Ignacio y a los 450 años de la aprobación de la Compañía, aparece la 5ª edición de estas Obras, revisada y corregida por el P. Manuel Ruiz Jurado S.I. La revisión ha respetado todos los valiosos elementos y características de las precedentes ediciones, llevadas a cabo por I. Iparraguirre y Cándido de Dalmases. Pero no se ha limitado a corregir las erratas de las ediciones anteriores y los errores inadvertidos hasta ahora, o al trabajo necesario de poner al día la bibliografía, las notas y citas y el Indice de materias, sino que presenta algunas novedades.

Ante todo, se completa la «Historiografía ignaciana» inicial del volumen con la parte que faltaba, la correspondiente al periodo del post-Concilio Vaticano II. Las *Constituciones* aparecen ya con la división en versículos, recientemente establecida.

Se enriquece con nuevas notas la edición de la *Fórmula del Instituto S.I.* y en las de las *Constituciones* se hace la referencia al nuevo *Código de derecho canónico* de la Iglesia (1983). Importante el cambio hecho en la edición de las *Constituciones S.I.:* se publica el texto B, según lo dejó san Ignacio a su muerte, relegando a las notas las modificaciones o pequeños añadidos hechos por la Congregación General I de la Compañía de Jesús. Por otra parte, se procura que el texto de las *Constituciones* pueda leerse todo seguido, como está en el original, dejando las «Declaraciones» en cursiva para la parte baja de la página en donde se encuentran los números a que corresponden. Se añade la sección 8, correspondiente a las *Reglas* de la Compañía de Jesús, editadas con atención crítica a las que se pueden atribuir directamente a san Ignacio, por ser autógrafas o más directamente dependientes de su responsabilidad. Aquí la introducción, selección, edición y notas son nuevas, diversas de las ya aparecidas en la 1ª edición de las *Obras* en esta misma colección BAC.

En las cartas, aparte de algunas notas, se advierte la substitución de la n. 16 (de las ediciones anteriores) por otra de la misma época (n. 17 actual), críticamente garantizada por la corrección autógrafa de san Ignacio y de gran valor histórico para estudiar los inicios de la Orden. Se introducen otras no incluídas en la anterior edición, interesantes por análogo motivo, como son la de 24 de julio de 1537, a mosén Juan de Verdolay (n. 8); y las de 26 de noviembre (n. 162) y 12 de diciembre de 1555 (n. 166), referentes a la persecución sufrida por la Compañía en Zaragoza, la última, de particular valor doctrinal.

Estas son las novedades de la presente edición. Digamos además que se ofrece con lúcida, clara y manejable presentación y atractivo Indice de materias. Si hubiésemos de destacar algún aporte, sería el de la riqueza y actualización de la bibliografía y referencias.

M. R. J.

IGNATIUS OF LOYOLA. *Spiritual Exercises and selected works.* Edited by George E. GANSS, S.J. – New York (Paulist) 1991, 8º, xi-503 p. (= The Classics of Western Spirituality).

Paulist's exceptional series, *The Classics of Western Spirituality,* has been appearing over the past several years, and among its recent volumes is a selection of the writings of St. Ignatius of Loyola (1491-1556), founder of the Society of Jesus.

The volume's publication coincides with the fifth centenary of the saint's birth.The selections, representative though necessarily limited, are presented in five categories. The first is Ignatius's narration of his early life, which has come to be known as his «Autobiography». The text is given in its entirety in the version published by Parmananda R. Divarkar in 1983. The next is the complete text of the «Spiritual Exercises» in a new translation by the editor, George E. Ganss. There follow the brief «Deliberation on Poverty» and passages from the two surviving notebooks of Ignatius's «Spiritual Diary», which come from the years 1544 and 1545. Both these are from the pen of the editor and Edward J. Malatesta. The fourth category contains selections from Ignatius's «Constitutions», and this is again the editor's translation, which first appeared in 1970, and has been retouched for the present volume. The last embraces Ignatius's letters, of which only ten are given, translated by Martin E. Palmer.

Each selection has an informative introduction by Ganss and the «Autobiography» and «Spiritual Exercises» are enhanced by his ample and thorough notes. In addition Ganss opens the volume with a excellent overall introduction, which not only includes biographical data on the founder of the Jesuits and his spirituality, but also the effects of that spirituality on his work. This volume is particularly welcome, since it is the first time that such a wide offering of Ignatius's spiritual writings have been collected in English.

J. N. Tylenda S.J.

Ignatius von Loyola. *Bericht des Pilgers*. Übersetzt und kommentiert von Peter Knauer S.I. – Leipzig (St. Benno) 1990, 152 S.

Der «Bericht des Pilgers», ein Stück der Autobiographie des ersten Generaloberen der Gesellschaft Jesu, ist in zwei Etappen entstanden: Ende August/Anfang September 1553 und im März sowie September/Oktober 1554. Er erstreckt sich von der Verwundung in Pamplona 1521 bis zu den Anfängen der Compagnia di Gesù in Rom 1538. Ignatius hatte dem jahrelangen Drängen und «Beschwören» seiner Mitbrüder nachgegeben und die Begebenheiten von fast zwei Jahrzehnten seinem Mitbruder Luis Gonçalves da Câmara diktiert. Die Gefährten erwarteten weniger Bekenntnisse nach dem Muster anderer großer Frauen und Männer der Kirchengeschichte, sondern eine paradigmatische Anleitung für den Umgang Gottes mit einem Menschen (und umgekehrt!): «die Weise ..., wie Gott ihn [i.e. Ignatius] vom Anfang seiner Bekehrung an geleitet hat, damit jener Bericht uns als Testament und väterliche Belehrung dienen könnte» (*2, Vorwort J. Nadal). Gonçalves da Câmara berichtet in seinem Vorwort überdies von der Ansicht Nadals, «daß der Vater in nichts der Gesellschaft Jesu mehr wohltun könne, als indem er dies tue, und daß dies in Wahrheit die Gesellschaft zu gründen [!] hieße» (**4; vgl. dazu Knauers Kommentar in Fußn. 17!). Daß Ignatius sich selber als den «Pilger» bezeichnet, weist in diese Richtung.

Grundlage der vorliegenden Übersetzung ist die kritische Ausgabe des spanischen, vom zweiten Teil der Nr. 79 an auf italienisch abgefaßten Textes im ersten Band der «Fontes Narrativi» der «Monumenta Ignatiana» (Rom 1943). In deutscher Sprache hatte zuletzt die 1956 erstmals erschienene, 1977 in Überarbeitung und seither immer wieder neu aufgelegte Übersetzung von Burkhart Schneider eine Monopolstellung inne. Ältere Übersetzungen stammen vom Anfang dieses Jahrhunderts (H. Boehmer 1902, Ph. Funk 1913, A. Feder 1921). Man sollte nun nicht Schneider gegen Knauer ausspielen. Knauers «Bericht» kann natürlich in seinen Anmerkungen

auch neuere Erkenntnisse der Ignatiusforschung berücksichtigen. In den 294 Fußnoten sind nicht nur äußerst hilfreiche historische und geographische Informationen untergebracht, es finden sich auch wertvolle Querverweise auf andere ignatianische Urtexte und theologische Kommentare. Diese enthalten – deutlich erkennbar etwa in den Fußn. 85, 106 oder 275 – den fundamentaltheologischen Grundansatz des Frankfurter Professors.

Knauers Übersetzungsmethode bedarf keines langen Kommentars. Sie ist um größtmögliche Worttreue bemüht und verweigert sich deshalb Glättungen und Schönungen im Deutschen, um nicht den Eindruck eines eleganten Urtextes entstehen zu lassen. Ist solche – gewiß undiplomatische – Übersetzungsarbeit nicht auch ein Dienst an der Rezeption «ignatianischen Urgesteins»? Knauer ist offensichtlich kompromißloser vorgegangen als H. Rahner und B. Schneider. Eine oberflächliche Lektüre wird über manche Ausdrücke stolpern; insofern hat man hier eine im ursprünglichen Sinn des Wortes schrift-stellerische Leistung vor sich, die allen Respekt verdient.

Den Text des «Berichts» vorangestellt ist eine kurze «Allgemeine Einführung» von Rogelio García Mateo (9-15), worin die Genese des Berichts und biographische Zusammenhänge erklärt werden. Wenn es allerdings zum Schicksal des Textes heißt, daß man «den Eindruck einer nachträglichen Purgierung des Textes gewinnen kann» (11), wird damit etwas angerissen, ohne daß darauf substantiell eingegangen worden wäre. Die Enttäuschung des neugierig gewordenen Lesers steigert sich durch die abschließende Bemerkung dieses Passus: «Abgesehen von der wahrscheinlichen [!] Auslassung am Anfang besteht an der Treue und Richtigkeit der übrigen Darstellung kein Zweifel» (vgl. dazu den abschwächenden Kommentar Knauers in Fußn. 14). Gab es also vielleicht auch Aufzeichnungen über die Zeit vor 1521, was ja aus dem Vorwort von Gonçalves da Câmara durchaus herauszulesen ist (vgl. **2)? Die Einführung schließt mit einer Zeittafel ab, die die Profangeschichte und die Lebensstationen des Ignatius nebeneinandersetzt.

Erfreulich auch im Anschluß an die Übersetzung der zweiteilige Anhang: Zum einen die undatierte, im Original auf italienisch abgefaßte «Zusammenfassung der Predigten von Magister Ignatius über die christliche Lehre» (119-127; aus: MHSI *Epp. Ign.* XII 666-673); zum andern Auszüge aus der neuhochdeutschen Übertragung des Reiseberichts des Zürcher Glockengießers Peter Füesslis, der sich 1523 in derselben Jerusalem-Pilgergruppe wie Ignatius befand (129-139). Als sehr nützlich erweist sich überdies der nach Orten, Personen und Sachen geordnete Index.

Wien. A. Batlogg S.I.

Manuel Ruiz Jurado S.I. *Orientaciones bibliográficas sobre San Ignacio de Loyola.* – Roma (Institutum Historicum S.I.) 1990, 16°, xii-172 p. (= Subsidia ad historiam S.I., 10).

Avvicinandosi ormai l'«Anno ignaziano», il p. Ruiz Jurado percepì l'opportunità di fornire gli «orientamenti» sulla bibliografia ignaziana accumulatasi nel decennio abbondante trascorso dal 1977, quando cioè uscì la sua continuazione all'utilissimo volumetto curato, in seconda edizione nel 1965, dal p. Iparraguirre concernente la bibliografia ignaziana. Se a persuadere allora a disporre una continuazione era stata l'esplosione di studi seguiti alla Congregazione generale del 1964-65, permeata delle visuali del Vaticano II così rinnovatrici anche per la vita religiosa, adesso l'ha persuasa l'infittirsi e lo specializzarsi degli studi, dovuti anche al sorgere di nuovi centri di spiritualità ignaziana (Canada, Stati Uniti, America Latina); basta rilevare che il volumetto del 1977 conteneva meno di 600 titoli, questo nuovo invece 800.

Il modulo della compilazione, ovviamente, non viene cambiato, confermandosene così la bontà; solo vi si notano alcune varianti e ulteriori specificazioni nei titoli, secondo che la materia esaminata esigeva.

Il vivo desiderio di possedere tutto riunito, e soprattutto brevemente esposto e giudicato, quanto nel decorso decennio si è pubblicato in libri e riviste intorno alla personalità e spiritualità di sant'Ignazio, è pienamente soddisfatto da questa rassegna, in ogni particolare accurata. L'impressione generale che se ne ricava, come ben osserva l'A., è «l'ampiezza enorme degli ambiti culturali e discipline che sono interessati alla figura e all'opera ignaziana: letteratura, filologia, psicologia, pedagogia, storia, filosofia, antropologia, pastorale, teologia ecc.».

M. C.

Juan Manuel Pacheco S.I. *Los jesuitas en Colombia.* III (*1696-1767*). – Bogotà (Ed. Universidad Javeriana) 1989, 8º, 588 p.

Los primeros dos tomos de esa Historia de los jesuitas en Colombia, que abarcan los años de 1567 a 1696, los publicó el benemérito autor en 1959 y 1962. Él no tuvo la satisfacción de ver concluida su obra († 30 diciembre 1986; cf. AHSI 56, 1987, p. 424), e igualmente quedó inconclusa la obra de los jesuitas en Colombia con la expulsión, cuando estaba en plena florescencia.

Siendo este tomo III obra póstuma, ha sido esencial y providencial la prestación del P. José del Rey, discípulo del P. Pacheco, hoy rector de la Universidad del Táchira (Venezuela), quien estuvo al tanto de sus planes. Él ha enriquecido el libro 3º con aportes de escritos del P. Pacheco, y el 4º, las misiones, acrecido con lo que el mismo autor había dejado en la Historia extensa de Colombia.

Tenemos, pues, en este tomo III la semblanza auténtica del siglo xviii, trazada por el P. Pacheco, documentándonos sobre el progreso de la vida jesuítica en el Nuevo Reino y sus diversos sectores, con aportes de personal de la madre España y de otras provincias de ultramar. Durante este período, como lo consigna el libro 1º, prosiguió la actividad fundacional con establecimiento de casas y colegios en Antioquia, Buga, Honda y Monpos (Colombia) y en Caracas, Maracaibo, Mérida, Coro (Venezuela) y en la Isla de Santo Domingo, consolidándose las fundaciones ya establecidas. El libro 2º nos describe el gobierno de provinciales, visitadores y demás superiores, quienes coordinaron la actividad religiosa y apostólica. En el libro 3º, aparece la actividad cultural, desde los polos natos, como son las Universidades y colegios que siguieron su trayectoria con nuevas Facultades, como la Javeriana de Bogotá y las nuevas de Popayán y Santo Domingo, de donde los profesores irradiaron cultura desde sus cátedras o en sus libros, así como otros autores: P. Juan de Ribero, con su «Historia de los Llanos de Casanare», y el ilustre P. Gumilla con su «Orinoco Ilustrado»; la labor lingüística, primordialmente con fines de apostolado; y la arquitectónica y artística en templos y colegios. El libro 4º con su capítulo único pero denso, reporta la ingente labor de las misiones, en sus reducciones y pueblos a orillas de los grandes ríos de Colombia y Venezuela: Orinoco, Meta, Guaviare, Casanare y Ariari, lo propio que en el Chocó y Darién en Panamá: misiones todas en las que colaboraron jesuitas de Europa Central como Walburger, Schmitz, Walch, Winants y otros. Todas estas misiones, configuradas en reducciones, progresaban, a pesar de las incursiones de los caribes. Esta porfía comportaba el aprendizaje de lenguas nativas y sus dialectos, con

la correspondiente redacción de gramáticas y vocabularios. Un fuerte obstáculo para las misiones, no obstante la ayuda y vigilancia del gobierno metropolitano, lo constituyó la codicia de encomenderos blancos que, a la postre, fue uno de los principales factores de su extinción, cuyo símbolo fue la destrucción de las Reducciones del Paraguay. El libro 5º – reproducción íntegra del artículo publicado en «Revista de Indias» de Madrid, en 1968 – cierra melancólicamente esta epopeya con la expulsión de los jesuitas, 227 en total, con 114 sacerdotes, 57 estudiantes y 56 hermanos coadjutores, extrañamiento que empezó en julio de 1767.

Según la mente del A. se ha dejado para un tomo IV el estudio de las haciendas jesuíticas y el de la suerte de los expulsos hasta 1814.

Medellín. I. ACEVEDO S.I.

CORNELIUS BUCKLEY S.J. *Nicolas Point: His Life and Northwest Indian Chronicles.* – Chicago (Loyola University Press) 1989, p. 499.

Fr. Buckley, of the University of San Francisco, here gives his readers a carefully etched portrait of an extraordinary Jesuit, Nicolas Point, missionary and artist (1799-1868), and a selection of letters detailing Point's unique experiences with members of various Native American tribes. These letters match Point's sketches and paintings in their depictions of tribal ways. Few white men enjoyed Point's vantage and had his artistic skill.

Nicolas Point had difficulty in getting along with his fellow Jesuits. But he travelled peacefully with the feared Blackfeet on several hunts. The hostility of this people seemed to extend to all whites but the missionary. He also got along well with the students at St. Charles College in Grand Coteau, Louisiana, where he was superior (1837-39), and with the roustabouts on the Missouri River steamboats. He seemed to work best as a lone white missionary off by himself among the tribesmen.

Point shared Peter Jan De Smet's vision and hopes to duplicate the Paraguay reductions among the Flatheads and other peoples of the mountain valleys of the Pacific Northwest. But time was too short, manpower and resources too limited.

Until Joseph P. Donnelly's publication of the *Wilderness Kingdom* in 1967, few people had so much as heard of Nicolas Point. Now most historical writers of the Central Rockies want to carry at least one of his drawings. Many of these sketches will have their place in the travelling exhibit «Sacred Encounters» that will deal with the missionaries' meeting with the native peoples. This exhibit will go into at least one country besides the United States.

Buckley provides abundant detail of the lives of Point and his contemporaries. If the book has a weakness, it would consist in the carrying of excessive details about the French scene during Point's early years and about the lives of his Jesuit contemporaries on other missions.

Buckley accepts Roothaan's (and Garraghan's) negative judgment of the Missouri Belgian superiors, even in the face of the obvious achievements of these pioneers – Peter Verhaegen, John Elet, James D. Van de Velde and John B. Druyts. Further, he sees William Stack Murphy as giving wise direction to the Missouri Mission without recognizing that Murphy changed an apostolic enterprise into a semi-monastic operation.

These are minor weaknesses in a fine book. The author and publisher have done the public a distinct favor in making it available.

Saint Louis University. W. B. FAHERTY S.J.

Printed in Italy – Photocomposition by Institutum Historicum S.I.
Printed by Tipografia Pontificia Università Gregoriana – Roma

ISSN 0037-8887

Finito di stampare l'11 settembre 1992
Tipografia Poliglotta della Pontificia Università Gregoriana
Piazza della Pilotta, 4 – 00187 Roma

AHSI = *Archivum Historicum Societatis Iesu*. Romae 1932 ...
ARSI = Archivum Romanum Societatis Iesu.
BIHSI = *Bibliotheca Instituti Historici Societatis Iesu*. Romae 1941 ...
FG = Fondo Gesuitico in ARSI
Institutum Societatis Iesu. 3 vol. Florentiae 1892-1893.
MHSI = *Monumenta Historica Societatis Iesu:*
Bobadilla = *Bobadillae Monumenta*. Madrid 1913, reimpressio 1970 (46).
Borgia = *Sanctus Franciscus Borgia, quartus Gandiae dux et Societatis Iesu praepositus generalis tertius*. 5 vol. Madrid 1894-1911 (2 23 35 38 41).
Broët = *Epistolae PP. Paschasii Broëti, Claudii Jaji, Joannis Codurii et Simonis Rodericii Societatis Iesu*. Madrid 1903, reimpressio 1971 (24).
Cat. Prov. Austr. = *Catalogi Provinciae Austriae*. Ed. L. Lukács. 2 vol. Romae 1978-1982 (117 125).
Chronicon = *Vita Ignatii Loiolae et rerum Societatis Iesu historia*. Auctore J.A. de Polanco. 6 vol. Madrid 1894-1898 (1 3 5 7 9 11).
Constitutiones I = *Monumenta Constitutionum praevia*. Romae 1943 (63).
Constitutiones II = *Textus hispanus*. Romae 1936 (64).
Constitutiones III = *Textus latinus*. Romae 1938 (65).
Directoria = *Directoria Exercitiorum spiritualium (1540-1599)*. Ed. I. Iparraguirre. Romae 1955 (76).
Doc. Ind. = *Documenta Indica*. Ed. J. Wicki (vol. 14-16 coed. J. Gomes). 18 vol. Romae 1948-1988 (70 72 74 78 83 86 89 91 94 98 103 105 118 123 127 132 133).
Doc. Mal. = *Documenta Malucensia*. Ed. H. Jacobs. 3 vol. Romae 1974-1984 (109 119 126).
Epp. Ign. = *Sancti Ignatii de Loyola Societatis Iesu fundatoris epistolae et instructiones*. 12 vol. Madrid 1903-1911, reimpressio 1964-1968 (22 26 28 29 31 33 34 36 37 38 40 42).
Epp. Mixtae = *Epistolae mixtae ex variis Europae locis ab anno 1537 ad 1556 scriptae*. 5 vol. Madrid 1898-1901 (12 14 17 18 20).
Exerc. Spir. = *Exercitia spiritualia. Textus antiquissimi*. Edd. I. Calveras – C. de Dalmases. Romae 1969 (199).
Faber = *Fabri Monumenta. Beati Petri Fabri, primi sacerdotis e Societate Iesu epistolae, Memoriale et processus*. Madrid 1914, reimpressio 1972 (48).
Fontes doc. = *Fontes documentales de S. Ignatio de Loyola*. Ed. C. de Dalmases, Romae 1977 (115).
Fontes narr. = *Fontes narrativi de S. Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu initiis*. Ed. C. de Dalmases. 4 vol. Romae 1943-1965 (66 73 85 93).
Lainez = *Lainii Monumenta. Epistolae et acta Patris Jacobi Lainii secundi praepositi generalis Societatis Iesu*. 8 vol. Madrid 1912-1917 (44 45 47 49 50 51 53 55).
Litt. quad. = *Litterae quadrimestres ex universis praeter Indiam et Brasiliam locis, in quibus aliqui de Societate Jesu versabantur*. 7 vol. Madrid 1894-1932 (4 6 8 10 59 61 62).
Mon. Ant. Flor. = *Monumenta Antiquae Floridae, 1565-1572*. Ed. F. Zubillaga, Romae 1946 (69).
Mon. Ant. Hung. = *Monumenta Antiquae Hungariae*. Ed. L. Lukács. 4 vol. Romae 1969-1987 (101 112 121 131).
Mon. Bras. = *Monumenta Brasiliae*. Ed. S. Leite. 4 vol. Romae 1956-1960 (79 80 81 87).
Mon. Iap. = *Monumenta Historica Iaponiae*. Ed. J. F. Schütte. Romae 1975 (111).
Mon. Mex. = *Monumenta Mexicana*. Ed. F. Zubillaga. 7 vol. Romae 1956-1981 (77 84 97 104 106 114 122).
Mon. Nov. Franc. = *Monumenta Novae Franciae*. Ed. L. Campeau. 3 vol. Romae 1967-1987 (96 116 130).
Mon. paed. = *Monumenta paedagogica*. Ed. L. Lukács, 5 vol. Romae 1965-1986 (92 107 108 124 129).
Mon. Per. = *Monumenta Peruana*. Ed. A. de Egaña (vol. 7 coed. E. Fernández, vol. 8 ed. E. Fernández). Romae 1956-1986 (75 82 88 95 102 110 120 128).
Nadal = *Epistolae P. Hieronymi Nadal Societatis Jesu ab anno 1546 ad 1577 (et alia scripta), 5 vol. (vol. 5 ed. M. Nicolau), 1898-1962 (13 15 21 27 90).*
Pol. Compl. = *Polanci Complementa. Epistolae et commentaria P. Joannis Alphonsi de Polanco e Societate Jesu*. 2 vol. Madrid 1916-1917 (52 54).
Regulae = *Regulae Societatis Iesu*. Ed. D. Fernández Zapico. Romae 1948 (71).
Ribadeneira = *Ribadeneira. Patris Petri de Ribadeneira Societatis Jesu sacerdotis Confessiones, epistolae aliaque scripta inedita*. 2 vol. Madrid 1920-1923 (58 60).
Salmeron = *Epistolae P. Alphonsi Salmeronis Societatis Jesu*. 2 vol. Madrid 1906-1907 (30 32).
Xavier = *Epistolae S. Francisci Xaverii aliaque eius scripta*. Ed. G. Schurhammer et J. Wicki. 2 vol. Romae 1944-1945 (67 68).
Sommervogel = Carlos Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jèsus*. 10 vol. Paris 1890-1909, reimpressio vol. 1-10 + 12 1960.

MONUMENTA PAEDAGOGICA SOCIETATIS IESU

Nova editio ex integro refecta

Ed. L. LUKÁCS S.I.

I	–	*1540-1556*. 1965, XXVII-32*-683 p.	Lit. 33.000
II	–	*1557-1572*. 1974, XXIV-1040.	35.000
III	–	*1557-1572*. 1974, XXVIII-8*-694 p.	35.000
IV	–	*1573-1580*. 1981, XXVI-29*-887 p.	60.000
V	–	*Ratio atque institutio studiorum Societatis Iesu (1586 1591 1599)*. 1986, XXVIII-36*-470 p.	50.000
VI	–	*Collectanea de Ratione studiorum Societatis Iesu (1582-1587)*. 1992, XII-44*-534.	80.000
VII	–	*Collectanea de Ratione studiorum Societatis Iesu (1588-1616)*. 1992, XVI-712 p.	80.000

CATALOGI PROVINCIAE AUSTRIAE S.I.

Ed. L. LUKÁCS S.I.

I	–	*1551-1600*. 1978, XXI-41*-828 p.	48.000
II	–	*1601-1640*. 1982, XII-19*-802 p.	57.000
III	–	*1641-1665*. 1990, 856 p.	70.000
IV	–	*1666-1683*. 1990, 834 p.	70.000
V	–	*1684-1699*. 1990, 844 p.	70.000

LÁSZLÓ LUKÁCS S.I.

CATALOGUS GENERALIS

seu Nomenclator biographicus personarum
Provinciae Austriae Societatis Iesu (1551-1773)

PARS I	*A – H*.	1987, 12*-624 p.	50.000
PARS II	*I – Q*.	1988, 625-1316 p.	50.000
PARS III	*R – Z*.	1988, 1317-1916 p.	50.000

INSTITUTUM HISTORICUM S.I.

Romae

ANNO LXI. FASC. 122 IUL. - DEC. 1992

ARCHIVUM HISTORICUM SOCIETATIS IESU

PERIODICUM SEMESTRE

R O M A E

VIA DEI PENITENZIERI, 20

INDEX RERUM

ARCHIVUM HISTORICUM SOCIETATIS IESU

Subscriptionis pretium in annum 1993: pro Italia Lit. 50.000, extra Italiam U.S.$ 50.00
Inscriptio litterarum tam pro administratione quam pro redactione:
Arch. hist. S.I. – Via dei Penitenzieri, 20 – 00193 Roma, Italia – c/c 33329004
Subscriptio censetur continuata quoad contrarium non significatur.

Pretium singulorum voluminum praecedentium:

Vol. I-L (1932-1981)	Lit. 25.000 vel	U.S.	$ 20.00
« LI-LIV (1982-1985)	« 30.000 «	«	$ 30.00
« LV-LVIII (1986-1989)	« 35.000 «	«	$ 30.00
« LIX (1990)	« 40.000 «	«	$ 38.00
« LX-LXI (1991-1992)	« 40.000 «	«	$ 40.00
Index Generalis:			
Vol. I-XX (1932-1951)	« 15.000 «	«	$ 10.00
« XXI-XXX (1952-1961)	« 30.000 «	«	$ 19.00
« XXXI-L (1962-1981)	« 20.000 «	«	$ 15.00

Pro integra collectione cum triplice Indice pretium deducetur 30%.

LA BIBLIOTECA DE DON JUAN DE BORJA TERCER DUQUE DE GANDÍA († 1543)

JOSÉ LUIS PASTOR ZAPATA – Madrid.

El estudio de la biblioteca de uno de los principales miembros de la nobleza titulada valenciana del siglo XVI – Don Juan de Borja, tercer Duque de Gandía (1497-1543) – pretende ser una aportación al elenco de librerías y colecciones librescas de destacados individuos de la aristocracia y del clero en los siglos modernos[1], y a la vez una ocasión de acercarse a la mentalidad de su propietario y al tipo de cultura difundida entre los medios nobiliarios. Teniendo en cuenta el momento de apogeo de los ideales renacentistas en la época que se estudia, esta biblioteca ducal presenta un particular interés que proviene de la estrecha relación que mantenía el linaje de los Borja con Italia, cuna del Renacimiento, sobre todo desde que dos de sus miembros más destacados, Calixto III y Alejandro VI, ocupasen la silla pontificia. Y, sin que haga falta evocar vinculaciones personales, conviene apuntar aquí cómo el Reino de Valencia fue una zona especialmente sensible a las influencias culturales de Italia, que se hacían patentes en gran parte por la política de la Corona aragonesa y luego española en esa península.

Recientemente, y como botón de muestra de esta conexión con el ambiente cultural italiano de que hacen gala familias nobiliares como los Borja, Ximo Company ha presentado a la figura de la Duquesa doña María Enriquez, titular de los estados de Gandía entre 1497 y 1511, como mecenas entre otros del famoso pintor italiano Paolo de San Leocadio, que trabajó en diversas obras de encargo compuestas según los nuevos patrones de la pintura quattrocentista[2].

Este poso cultural, que es muy perceptible entre las lecturas de autores italianos y del mundo clásico, se completa con los fondos de literatura religiosa, la más común por cierto entre las bibliotecas cuyos dueños pertenecen

[1] Entra las bibliotecas que han sido publicadas se han consultado las del Duque de Calabria don Fernando de Aragón; Marqués del Cenete; Francisco de Zúñiga (tercer Duque de Béjar); Diego Hurtado de Mendoza; Juan de Guzmán, duque de Medina Sidonia; Pedro Fernández de Córdoba, y Bernal Díaz de Luco, obispo de Calahorra. Se han escogido en razón de ser coetáneas de la del Duque de Gandía y por su condición de pertenecer a miembros del estamento nobiliario.

[2] COMPANY i CLIMENT, Ximo. *Pintura del Renaixement al Ducat de Gandia. Imatges d'un temps i d'un pais* (Valencia 1987) 90 y 91.

a estamentos nobiliarios y eclesiásticos. En la del Duque, como tendremos ocasión de comprobar extensamente, despunta la abundancia y calidad de autores que, en la primera mitad del siglo XVI, marcaban la pauta de una renovación moral y ascética en el práctica religiosa, como es el caso de Erasmo y de Juan Luis Vives. Una somera ojeada a los volúmenes en poder de este señor valenciano planteó ya las posibles claves para ahondar en el gusto por este tipo de lectura, poco habitual en otras colecciones consultadas.

Sirva lo dicho hasta ahora para expresar que no es intención nuestra limitarse a ofrecer una nómina de libros y autores o recalcar la vertiente puramente literaria de los mismos sino conocer, desde una perspectiva histórica, la formación intelectual y moral de este noble, contemplada a partir de sus aficiones librescas o, al menos, de la consideración de los libros que poseía[3].

Resulta imprescindible para ello, aunque no sea más que a través de unas breves pinceladas, trazar algunos rasgos significativos de la biografía al Duque de Gandía.

Huérfano desde muy jóven a causa de las extrañas circunstancias de la muerte de su padre en Roma, su herencia fue administrada de forma brillante por su madre, la ya citada Duquesa viuda doña María Enriquez. Así, entre 1497 y 1511, el Ducado se consolida y acrecienta con nuevas adquisiciones territoriales (Miramar, Rugat, Almoynes), firmemente asentada su economía en el negocio de la producción y venta del azúcar[4].

Todas las noticias de que disponemos acerca del tipo de vida de doña María inciden en su carácter recatado y ascético que seguramente alimentaba con lecturas piadosas, alguna de las cuales debió luego heredar su hijo. Limosnas y asignaciones monetarias a instituciones religiosas como la Colegiata de Gandía o el Convento de Santa Clara[5], junto a otros datos que luego serán comentados, dan fe de un espíritu religioso y moral acendrados.

Al poco tiempo de ejercer como mayor de edad la titularidad del Ducado, una vez que su madre tomara los hábitos, Juan de Borja se vio envuelto en las convulsiones de la Guerra de las Germanías, muy virulenta en tierras ducales donde hubo de sufrir el asalto a su propio palacio por parte de los amotinados. Tras combatir en las filas del Monarca y una vez sofocada la rebelión, hubo de enfrentarse con el problema de la conversión de los moriscos que poblaban mayoritariamente sus estados y que fueron bautizados de manera más o menos forzosa a partir de 1525. En este contexto se puede entender la presencia de algunos libros relacionados con la religión musulmana. Nos referimos, por ejemplo, al *Antialcorano* de Bernardo Pérez de Chinchón o al ejemplar titulado *Confusión de la secta mahometica,* escrito por Juan Andrés.

---

[3] Maxime CHÉVALIER ya indicó que, en los inventarios de libros llegados hasta nosotros, no se encontraban necesariamente todas las lecturas de su propietario, existiendo otros canales de difusión como el oral o el de los manuscritos. Vid.: *Lectura y lectores en la España del siglo XVI* (Madrid 1976) 42-46.

[4] Desde comienzos del siglo XVI se tienen noticias de que las rentas que reportaban a la hacienda ducal mayor beneficio eran las que procedían del azúcar. Véase Archivo Histórico Nacional (= AHN), *Osuna, legajo 893*, nº 34.

[5] AHN *Osuna, leg. 541*, nº 15 l) y 19.

Sin embargo, lejos de ofrecérsenos una personalidad marcada por la acción política o bélica, hay datos suficientes en la biografía del Duque que nos inducen a pensar en un individuo más entregado a actividades en relación con la práctica religiosa. Así, sabemos que, como editor ocasional, apoyó el proyecto de publicación de las *Epístolas* de San Jerónimo a cargo de Juan de Molina, notorio erasmista, cuyo texto tradujo y dedicó a la Duquesa viuda[6]. Por lo demás, un hombre tan destacado en el campo del erasmismo como Pérez de Chinchón, ya aludido, no sólo estaba presente entre sus lecturas sino que ejercía como canónigo en la Colegiata de Gandía, bajo patronato de los titulares del Ducado.

Al considerar después los libros de religión que aparecen en la biblioteca tendremos ocasión de citar más ejemplos de algo que ya se puede afirmar como cierto: Juan de Borja es un personaje interesado por lecturas que abundan en la dimensión moral práctica predicada por reformadores como Erasmo y que van encaminadas a configurar el ideal del *Miles Christi*, el caballero cristiano.

Pero antes de desarrollar estas aseveraciones conviene ahora explicar cómo ha llegado hasta nosotros la biblioteca del Duque. Esta nos es conocida merced a la elaboración de un inventario de sus bienes en el momento de acaecerle la muerte, el 9 de Marzo de 1543[7]. Sus redactores pasaron revista y anotaron minuciosamente todos aquellos bienes muebles de la herencia que iba a recaer en Francisco de Borja y que se encontraban en las distintas estancias del palacio gandiense: patios, cámaras del Duque y de la Duquesa, guardarropas, recámara, oratorio, cocinas y otras dependencias. Gran parte de estos bienes, joyas, telas, imágenes y guarniciones de todo tipo serán pronto objeto de litigio entre los acreedores de la Casa y los legatarios, al querer los primeros cobrar sus deudas y los segundos disponer de la herencia estipulada por don Juan en su testamento[8].

Una de las partidas descritas en el inventario es precisamente la de los libros. En el encabezamiento de la relación de los mismos se nos dice que un tal Cristófol Hernández presentó un memorial de las obras contenidas en la recámara del Duque y que, a continuación, se comprobó libro por libro confeccionándose el inventario por orden alfabético. En realidad, este orden alfabético no es riguroso: los *items* o entradas están registrados o por el autor o por el título de la obra y, además, los últimos títulos del inventario ni siquiera se atienen a ese orden, agrupándose en algunos casos según el tipo de literatura. Al final se mezclan volúmenes con libros de canto, de memorias, cuadernos para instrumentos musicales y papeles diversos.

---

[6] BERGER, Philippe. *Libro y lectura en la Valencia del Renacimiento* (Valencia 1987) I, 136 y 177.

[7] AHN *Osuna, leg. 567* nº 4. La fecha de redacción de los libros del inventario es la del 19 de Marzo de 1543, aunque aquél comenzó a realizarse el día ocho. El manuscrito se presenta sin foliar en las páginas que nos interesan.

[8] AHN *Osuna, leg. 567* nº 26. Aunque no indica la fecha, todo nos hace suponer que se refiere al año 1543.

Donde observamos más precisión es en la descripción de cada libro. Casi siempre se nos indica el formato (grande, pequeño), el sistema de encuadernación (en madera, en pergamino) y el número de volúmenes, en su caso. También indica el documento si el libro estaba escrito a mano, en cuyo caso lo registra expresamente, por lo cual se puede deducir que la mayoría de los libros de la recámara eran impresos.

Por desgracia, el inventario adolece de un grave inconveniente, común por otra parte a casi todos los inventarios de libros que han llegado hasta nosotros: existen títulos o autores cuya grafía no se corresponde con el nombre real, fruto tal vez de la impericia del escribano, quien se limitaba a redactar lo que oía de la persona que dictaba. Hemos renunciado, por esta razón, a identificar algún título que suponemos simplemente una mala transcripción.

Los libros de la recámara no eran los únicos en posesión de Juan de Borja. En el oratorio del palacio se guardaba otra partida menos numerosa que fue registrada junto a diversos objetos y ornamentos litúrgicos, crucifijos, reliquias donadas a la Duquesa, imágenes religiosas y varios retablos. La presencia de libros en la capilla se justifica por ser el lugar indicado para las lecturas piadosas y de reflexión personal: libros de Horas, confesionarios, misales, literatura moral y ascética en general, abrumadoramente mayoritaria en esta estancia del palacio.

En total, las entradas o *items* que aparecen reflejados en el inventario ascienden a 280, de los que 194 pertenecen a la recámara y 86 al oratorio. Ha de tenerse en cuenta, sin embargo, que el número de obras es algo superior a esa cifra primera dado que en algunos casos se encuadernaban obras del mismo autor o de autor diferente en un solo tomo. También encontramos a veces expresiones que hablan de determinado número de libros de un autor sin especificar sus títulos. Por ello, creemos conveniente, hechas estas salvedades, clasificar y cuantificar los libros según las entradas que el redactor dispuso, a fin de adecuarnos a su criterio.

Si nos atenemos al número de volúmenes – y según la estimación de Maxime Chévalier – nos encontraríamos ante una biblioteca de razonable importancia, compuesta por casi tres centenares de volúmenes, si bien su poseedor no se corresponde con el tipo social al que atribuye esta clase de colecciones: teólogos, artistas, letrados, médicos. Chévalier reserva a la nobleza de alto rango las bibliotecas de más de 500 volúmenes[9].

Tal vez convenga matizar estas consideraciones del investigador francés. Cierto es que algunos nobles de la primera mitad del siglo XVI eran dueños de bibliotecas formadas por un elevado número de obras, como el Marqués del Cenete que tenía 631 en el año 1523[10], o el Duque de Calabria don Fernando de Aragón, cuyo inventario de bienes registraba cerca del millar en

[9] CHÉVALIER, *Lectura y lectores* 38 y 39.

[10] SÁNCHEZ CANTÓN, Francisco J. *La biblioteca del Marqués del Cenete (1470-1523)* (Madrid 1942) 24.

1550[11], pero también es necesario recordar que el tercer Duque de Béjar don Francisco de Zúñiga, coetáneo de nuestro duque, dejaba al morir, en 1544, 251 libros cuya temática, riqueza y puesta al día evidenciaban muy similares lecturas a las de Juan de Borja[12].

En vista de ello no creemos que resulte apropiado clasificar las bibliotecas de esta época por el número de volúmenes. Más bien habría que atender, a la hora de calificarlas como «ricas» o «menos ricas», al tipo de libros que en ellas se encuentra, si aquéllos aportan novedades con respecto a otras, si las ha adquirido o no su titular, si éste se ha preocupado de renovarlos con nuevas adquisiciones, pues tales aspectos nos pueden revelar el interés de su dueño por determinadas lecturas o, al menos, la preocupación por disponer de ellas. En todo caso, es menos convincente aún atribuir a determinados estamentos o grupos sociales una mayor o menor cantidad de libros. El examen de la biblioteca ducal de Borja rompe este rígido planteamiento.

Un capítulo destacable a la hora de valorar el interés de estas colecciones librescas es el de los manuscritos. En el inventario que nos ocupa hay referencias a 26 de ellos, que contribuyen a enriquecer el elenco por su obvia singularidad: manuscritos de obras clásicas y autores como Aristóteles, Cicerón o Aulo Gelio; de obras religiosas, entre lo que destacan varios libros de Horas; o de autores italianos renacentistas como el ejemplar de las *Elegantiae* de Lorenzo Valla. Se deben mencionar también libros historiados o con miniaturas, de entre los que destacan algunos de la Biblia: un libro de Daniel o el de los Salmos. No estaba ausente, como se puede apreciar, una cierta calidad en esta biblioteca aunque, con un criterio numérico, no sea magnífica.

En suma, el índice más adecuado para caracterizar tanto la biblioteca que nos ocupa como otras es el del contenido de las obras registradas. Digamos, en este sentido, que en la línea de otras colecciones ya mentadas lo más relevante de ésta son las obras clásicas que fueron leídas en clave cristiana por su acentuado contenido moral (como las de Cicerón, Plutarco o Séneca) y aquéllas que incidían en aspectos de la religión no meramente externos o ritualistas sino reflexivos cuando no polémicos. Autores de la talla de Erasmo, Vives, Agrícola o Arnaldo Albertino, muy en boga en esta época, ejemplifican bien el citado tipo de lecturas. Avancemos desde ahora mismo que existe un fuerte componente de la corriente del Humanismo cristiano paralela a toda una literatura religiosa de piedad, poemas espirituales y tratadística de moral popular extraordinariamente difundida durante el siglo XV y primera mitad del siglo XVI.

Este bloque se complementa con obras de autores clásicos que son tomados como paradigma a imitar en el pensamiento, la moral y la conducta y que están presentes, como es natural, no sólo en el ámbito de lo religioso y

---

[11] CHECA, F. - MORÁN, J. M. *El coleccionismo en España* (Madrid 1985) 44 y 45; y MAZZANTINI, G. *La Biblioteca dei Re d'Aragona in Napoli* (Florencia 1987) CXXVII-CLV.

[12] REDONDO, Augustin. *La bibliothèque de d. Francisco de Zúñiga, Guzmán y Sotomayor, troisième duc de Bèjar (1500-1544)* en *Mélanges de la Casa de Vélazquez* (1967, 3) 147-196.

ético sino también en el poético, histórico, filosófico y científico. Representan aproximadamente un 23% y son exponente de la influencia que durante toda la Edad Media y aún más en época renacentista ejerció la Antigüedad clásica sobre los espíritus cultivados del momento.

De los siglos medievales abundan los autores de obras religiosas (Fray Pedro Pascual, Ramón Llull, Guido de Monte Rotherio, entre otros), seguidos ya a distancia por libros históricos, políticos y jurídicos, pero en conjunto en menor cantidad que los anteriormente citados. Incluso autores del siglo XVI como Petrarca han de referirse a una línea de literatura humanística cuya importancia en el Reino de Valencia ha sido puesta de relieve[13].

En este contexto, nada tiene de extraño la presencia de autores italianos apreciados por su talante humanista y admiradores del pasado clásico: hemos registrado casi una treintena de obras de géneros en los cuales era más evidente la huella humanista: poesía, historia, filología y, especialmente y dentro de este último campo, las obras de tipo erudito, gramatical y de compendio.

Un dato más para comentar: por la fecha de edición de las obras, todo nos hace pensar que el propio Duque, sus dos esposas, Juana de Aragón y Francisca de Castro Pinós o el círculo de sus más íntimos allegados hubieron de adquirir muchos de sus libros, aunque nos sea imposible determinar cuántos de ellos podrían considerarse herencia de sus antecesores. Tal vez una parte de los libros de religiosidad figurasen ya en poder de la madre, doña María Enriquez de Borja, los cuales iluminarían y reforzarían su vida de piedad y ascetismo de la que conservamos noticias como ésta: «... y fue de tan santas y loables costumbres esta señora, y se dio tanto a la perfección del espíritu que con exercitarse en ella mucho tiempo quiso apretar más el punto al rigor y abstinencias con que tratava su delicado cuerpo, conseguir la religión de San Francisco y Santa Clara»[14]. Resulta lógico suponer, pues, que la Duquesa dispusiese de una bibliografía moral, litúrgica y ascética en que apoyar su vida religiosa.

En el entorno del Duque, su segunda mujer doña Francisca de Castro Pinós estuvo en la mente de Bernardo Pérez de Chinchón, editor de Erasmo, cuando imprimió el *Aparejo para bien morir*. La epístola que abre el libro está dedicada por este canónigo de Gandía a la Duquesa, lo que nos hace pensar que esta señora había de ser asidua también del tipo de literatura que estamos tratando y que a ella se deba la incorporación a la biblioteca de algunas obras[15].

---

[13] Ricardo García-Cárcel ha recordado la extensión del humanismo prerrenacentista en Valencia a fines del siglo XV y durante la primera mitad del siglo XVI, en el contexto de un notable despliegue cultural; *Orígenes de la Inquisición española. El tribunal de Valencia (1478-1530)* (Barcelona 1976) 222-223.

[14] Juan Antonio CALDERÓN: *Compendio histórico de la Real familia de Borja*, Biblioteca Nacional, *Manuscrito nº 11562* 90r.

[15] FUSTER, Joan. *Rebeldes y heterodoxos* (Ariel 1972) 179. El inventario indica, asimismo, que un tal Mestre Rovert envió tres volúmens de los salmos, encuadernados y dorados, a la susodicha Duquesa.

Una vez expuestas estas consideraciones, podemos acercarnos aún más al conocimiento de la biblioteca ducal mediante una clasificación de sus libros por materias con el fin de averiguar qué tipo de lecturas resultaron más atractivas para este noble de la Valencia del Quinientos.

1. *Libros de religión*

Aproximadamente la mitad de la bibliografía total del inventario la constituyen libros religiosos. La comparación con otras bibliotecas nobiliares más o menos contemporáneas (la del Marqués del Cenete, la del Duque de Béjar o la del de Calabria, ya citadas, y las del Duque de Medina Sidonia y del primer Marqués de Priego[16], arroja un balance favorable a Juan de Borja en cuanto a este tipo de literatura se refiere. Dentro de ella conviene citar un grupo de libros en la línea de la doctrina franciscana de desprendimiento de las cosas terrenas, imitación de la pobreza y de la pasión de Cristo y, en general, devoción sensible. Sus autores más representativos son Francesc Eximenis, Ramón Llull, Alonso de Madrid, Fray Iñigo de Mendoza y Francisco de Osuna. A ellos deben asimilarse otros que preparan para la práctica religiosa cotidiana y la piedad: misales, homiliarios, el *Ejercitatorio de la vida espiritual* de García de Cisneros, el *Retraimiento del alma*, el *Espejo de conciencia*, etc.

Por lo que conocemos de la vida del Duque, éste debía llamar la atención por su vida devota, caritativa y misericordiosa para con pobres y necesitados[17], prácticas que habría de fomentar como caballero cristiano virtuoso. Pero donde mejor resalta el concepto que tenemos de nuestro duque como un *miles Christi* es en la frecuencia de obras de Erasmo aparecidas en el inventario, y que no hemos encontrado en ninguna otra biblioteca nobiliar: 27 volúmenes, entre ellos varios ejemplares del *Enquiridion*, la *Institución del matrimonio cristiano* y el *Antibarbarorum* por citar algunos más proclives a la crítica respecto de la religiosidad y moral cristianas convencionales. Otras obras del humanista holandés, como los *Adagia* o los *Apotegmas* entran en el capítulo de los de mayor contenido pedagógico y moral, no tan incisivos – si cabe expresarlo así – en temas religiosos polémicos. De la misma manera hemos de considerar a las *Parafrasis*, los diversos comentarios a los Salmos, las Epístolas y otros opúsculos que, si bien marcaban distancias respecto a una concepción rutinaria y externa de la religión, no plateaban espinosos debates teológicos.

---

[16] LADERO QUESADA, M. A. – QUINTANILLA RASO, M. C. *Bibliotecas de la alta nobleza castellana en el siglo XV*, en Livre et lecture en Espagne et en France sous l'Ancien Régime. Colloque de la Casa de Vélazquez (Paris 1981) 51-53 y 53-56.

[17] En un manuscrito conservado en la Real Academia de la Historia titulado *Historia Genealógica de la Illustrissima y nobilissima Casa de Borja* podemos leer: «Fue el Duque don Juan magnánimo, liberal, caritativo y muy devoto, no havia vasallo en sus estados a quien con su misericordia no consolase en sus trabajos, ni pobre a quien en sus necesidades no socorriese, ni viuda a quien en su soledad no amparase. Gastava en limosnas mas de la tercera parte de sus rentas ...». Real Academia de la Historia, *manuscrito 9/130* 12r-13r.

No conviene, con todo, magnificar la existencia de títulos erasmianos entre los libro de Juan de Borja. Marcel Bataillon ya avanzó la idea de que Erasmo gozó de una gran popularidad en determinados círculos intelectuales en nuestro país, a partir sobre todo de 1527 y hasta 1533 en que las circunstancias por las que atravesaba el Imperio obligaron a un cambio de opinión en los ambientes religiosos y políticos hacia la personalidad de Erasmo[18]. Pero tampoco se puede pasar por alto lo que, a nuestro juicio, constituye el aspecto más original de esta biblioteca: que gran parte de la obra del holandés ha sido leída por el Duque. Fidelidad de lector que le lleva a poseer un ejemplar del *De sarcienda ecclesiae concordia*, editada en 1533, sólo tres años antes de la muerte de su autor y en la que, frente a ideas belicistas propagadas por círculos imperiales, aquél apuesta por la paz religiosa en una Europa convulsionada por los enfrentamientos entre católicos y protestantes.

Pero hay más. Se han citado los nombres de Juan de Molina y de Bernardo Pérez de Chinchón, erasmistas cercanos al entorno ducal. El primero como editor y el segundo como impresor de la *Lengua* y el *Aparejo de bien morir* del humanista holandés, aparte de escritor de debate religioso y debelador de la religión musulmana. Añádase a ellos Pedro Antonio Beuter, autor de una Crónica y del opúsculo titulado *Iudicium in confessione sacerdotum*.

Tampoco podía faltar Luis Vives entre las lecturas de contenido moral y enseñanza religiosa en la línea erasmiana. Están presentes el *De concordia et discordia humani generis*, el *De officio mariti*, el *Femina christiana* y otros opúsculos. En bibliotecas coetáneas no hemos encontrado obras significativas del eminente moralista y pedagogo valenciano, lo que confirma en parte lo publicado por Bataillon acerca de que Vives mismo no se hacía ilusiones sobre el conocimiento de su obra en España[19]. Por eso resalta más la circunstancia del aprecio que por la obra de éste debía tener Juan de Borja. Y no sólo por su obra: conservamos dos cartas, una de 1528 y otra de 1535, en que se ponen de manifiesto los lazos de amistad y compenetración entre ambos personajes. En la primera, escrita en Brujas, le refiere Vives al Duque la génesis e intencionalidad de su nueva obra, el *De officio mariti*, publicada precisamente ese año y que le envía a Gandía[20]. Leemos en uno de sus párrafos: «... pero yo tenía la firma resolución de escribirte algo, que fuera entre nosotros como prenda de nuestra amistad y simpatía y, con respecto a los demás, prueba fehaciente de nuestra mutua benevolencia, en virtud de la cual no sólo me lleno de satisfacción (pues todo amor es de suyo muy sabroso) sino que incluso me lleno de orgullo».

La segunda, enviada desde Amberes en 1535, a ocho años de su muerte, lamenta la imposibilidad de entregar al Duque en persona sus *Orationes y meditationes* que acaba de escribir, debiéndolo hacer a través de Melchor

---

[18] BATAILLON, Marcel. *Erasmo y España* (México 1950) 279-286.

[19] Ibid. 674. Citado por Madurell y Rubio en *Documentos para la historia de la imprenta y librería en Barcelona (1474-1533)* (Barcelona 1955) 103.

[20] Recogida por José Jiménez Delgado en su *Epistolario de Juan Luis Vives* (Madrid 1978) carta nº 143, pp. 519-523.

Martinez[21]. El filósofo valenciano abunda en las muestras de amistad con el Duque cuando se queja de no poder encontrarse con éste «por ver y gozar de voluntad tan amiga mía, como me certifican todos que es la de V.S.».

Semejante familiaridad de trato con tan significado personaje del humanismo cristiano no debe inducirnos a pensar que el Duque era un hombre al margen o en contra de los dogmas eclesiásticos oficiales, pues tanto Vives como Erasmo fueron asimilados, en este primer tercio del siglo XVI, sin mayores problemas por ciertos ambientes religiosos, intelectuales y cortesanos. Lo que sí indica es una predisposición por parte de aquél a una práctica religiosa y una piedad renovadoras, como hemos visto.

Así pues, el grupo de libros religiosos más significativos y numerosos resulta ser el de tratados y opúsculos morales, de contenido práctico y piadoso, propios de una religiosidad intimista.

Merece la pena hacer notar, además, la existencia de libros relacionados con la Biblia. Aparte de un ejemplar de la misma, encontramos comentarios como el de Petrus Sutor, unas *Concordancias*, la obra de Teofilacto *Super Evangeliis* o la *Biblia* de Pagnino. Obras que ayudaban a interpretar mejor el mensaje cristiano, en momentos de creciente interés por una exégesis más rigurosa de la doctrina. Con ellas enlazan otras que podemos calificar como de debate religioso: las de Arnaldo Albertino, Arnobius, Vivaldi o Cristóforo Landino, en conjunto la cuarta parte de la literatura espiritual.

No faltan títulos referentes a hagiografía, historia eclesiástica y sagrada, patrística y apologética, por lo común presentes en este tipo de bibliotecas, por su contenido edificante. Suponen aproximadamente otro cuarto dentro del conjunto estudiado.

Unas líneas últimas sobre la biografía del Duque arrojan luz sobre los motivos que le indujeron a disponer de una bibliografía como la que acabamos de comentar. Y no son otros que los de intentar imitar la vida de Cristo mediante la práctica virtuosa y de piedad: el cuidado y consuelo de los enfermos, la limosna y la devoción al Santísimo Sacramento[22]. Las propias disposiciones testamentarias que ordena en 1538 querían dejar constancia de las preocupaciones religiosas que ordenaron su conducta. Así, manda que su cadáver sea portado por doce pobres hasta el monasterio de Santa Clara de Gandía, a cuya comunidad asigna cien ducados de oro al año y 350 libras en especie como limosna. Y también dejará dispuesto que de las rentas ducales se destine una partida a costear una cama para enfermos en el Hospital General de Valencia, y que el de Gandía esté dotado de diez libras anuales para el cuidado de pobres y menesterosos[23].

---

[21] BONILLA Y SAN MARTÍN, Adolfo. *Luis Vives y la Filosofía del Renacimiento* (Madrid 1981, reedición de 1903) apéndice III, 702 y 703.

[22] En el ya citado manuscrito de la Real Academia de la Historia nº *9/130* 12r-13r se contienen significativas anécdotas sobre el tipo de práctica religiosa que el Duque ejercitaba y que habría de ser estimulada por los libros de que disponía.

[23] AHN *Osuna, leg. 538,* nº 3[23]. Año de 1538, 28 de Febrero.

2. *Libros de filosofía*

En este epígrafe, compuesto por una cuarentena de libros, la inmensa mayoría pertenecen a la Etica. Este campo, el del pensamiento moral, fue uno de los preferidos por los escritores humanistas y su influencia alcanzaba otros géneros como la Historia, la Política o la Poesía. Kristeller nos ha recordado, además, que no hubo excesivas novedades con respecto a la Edad Media en lo que a autores se refiere. Boecio, Séneca, Cicerón, Ovidio o Plutarco, por citar algunos clásicos, continuaron siendo leídos con gran popularidad durante el siglo XVI[24]. Incluso Petrarca era estimado preferentemente como un «filósofo moral»[25]. El fundamento, sin embargo, de ese pensamiento moral seguía siendo Aristóteles y su *Etica.*

Pues bien, de todos los autores citados se nutre la biblioteca ducal en el entendimiento de que todo este corpus moral clásico era utilizado como una preparación para la formación del caballero cristiano. Doctrinas, en suma, susceptibles de ser convertidas en modelos de comportamiento y actitudes morales.

La filosofía platónica, que despertó interés en la época renacentista, sólo está representada por las referencias doctrinales que Alcinoo transmitió en el siglo II sobre el propio Platón, así como por un ejemplar de la obra de Plotino. El conocimiento de otros aspectos de la filosofía griega no pasa de las noticias compiladas por Diógenes Laercio.

3. *Libros de Historia y de Antigüedades*

Antes de pasar a considerar las lecturas que podemos llamar «históricas», y como se expuso líneas más arriba, este género se ve fuertemente influido por el carácter moral y ejemplificador con que era valorado por los hombres del Renacimiento, en especial los pasajes de la historiografía clásica. Es el caso de Plutarco, apreciado a la vez por los dichos sentenciosos y por el cariz moral de sus biografiados. Y de la misma forma se valoraban los escritos de Tito Livio, Salustio, Curcio o Valerio Máximo. Los héroes históricos del mundo clásico son los modelos a imitar, preferentemente en su dimensión ética. La biblioteca de Juan de Borja refleja a la perfección ese gusto pues los historiadores de la Antigüedad superan en número a los medievales y renacentistas coetáneos. Casi todos estos últimos son italianos que, como Bruni o Fulgosi, presentan también escenas, fábulas y hechos de la Antigüedad.

Contaba también el Duque con crónicas cristianas habituales en los anaqueles de la nobleza como las de la Edad Media referentes a Francia y a Bohemia.

4. *Libros de política y jurisprudencia*

Juan de Borja tenía en su poder dos obras importantes del derecho de los países de la Corona aragonesa: el *Llibre del Consolat de Mar* y los *Furs y*

[24] KRISTELLER, Paul Oscar. *El pensamiento renacentista y las artes* (Madrid 1986) 46-50.
[25] Ibid. 30.

Privilegis del Regne de Valencia, indispensables para alguien que, como señor feudal, debía regir sus estados y conocer la jurisdicción fundamental aplicable. También resulta interesante destacar el *Annotationes in Pandectis* del humanista Guillermo Budé.

Si el título de Juan de Salisbury que aparece registrado en el inventario fuese el *Polycraticus,* como es lo lógico, el Duque pudo encontrar en él conceptos políticos que ensalzaban la figura del príncipe, idea extraordinariamente difundida durante el siglo XVI.

Sin embargo, no llega al 2% la proporción de las lecturas que hemos citado en este apartado. Realmente, para un hombre de su mentalidad, el ejercicio de la política o de la justicia, fuera de los ámbitos de sus estados, no fue nunca una actividad por la que se distinguiera, lo que explica el bajo índice de libros ilustrativos de dichas materias.

5. *Gramáticas, diccionarios y compendios*

El arte de escribir y hablar correctamente fueron disciplinas muy apreciadas en los ambientes culturales del Humanismo. Incluso el enfoque de los estudios clásicos se orientaba a esos fines, en definitiva, retóricos[26]. Tal vez el libro que mejor ejemplifique estos asertos sean las *Elegantiae* de Lorenzo Valla, tratado de Gramática y obra básica para el dominio del latín de forma correcta. Latín, por cierto, que debía ser conocido suficientemente por el Duque de Gandía pues en la carta, a la que ya hemos aludido, de 1528 que le remite Vives hace éste referencia a que Juan de Borja leería su *De officio mariti* en dicho idioma.

Auxiliares indispensables le habrían de resultar asimismo las gramáticas griega y hebrea en su poder, y los diccionarios y compendios, al estilo del Calepino, el de Celio Rodigeno o una *Cornucopia.* Sin olvidar a Cicerón, maestro de la retórica clásica.

Comprobamos, así pues, una faceta importantísima en la educación y en los valores de nuestro personaje acorde con los ideales humanistas que consideraban la gramática, la lengua y el vocabulario latinos como modélicos y guías en el arte de pensar y expresarse correctamente. Preocupación extensiva a la lengua castellana, según parece, a tenor de las cuatro obras de Elio Antonio de Nebrija registradas en el documento y que hay que poner en relación con los avances de esta lengua en el Reino de Valencia, como veremos.

6. *Libros de poesía y teatro*

Al igual que el caso de los libros históricos, también la poesía que leyó el Duque se decanta por los autores del mundo clásico y por los italianos del Renacimiento, algo muy del gusto de la época en personas que apreciaban el Humanismo y que, por vínculos familiares, habían estado estrechamente ligados al mundo cultural italiano. Virgilio, Ovidio, Juvenal, Horacio, Persio,

---

[26] KRISTELLER, P. O. *El pensamiento renacentista y sus fuentes* (México 1982) 42.

Marcial, Tíbulo y Catulo están presentes en ésta como en cualquier biblioteca de sesgo humanista. Y también escritores en los que late siempre la vena clasicista: Dante, Petrarca, Sannazaro, Cornazzano o Strozzi, junto al inevitable Ausias March, señor que fue de Beniarjó, un feudo lindante con el Ducado.

Tras los libros religiosos y de ética, es este grupo el más nutrido y supone el 17% de toda la biblioteca.

7. *Libros de ciencia*

Por último, un sector estimable de libros – en torno al 10% – lo componen autores y obras a las que, genéricamente, se puede calificar como de científicas. Lecturas que tiene mucho que ver con el interés por la Naturaleza, por el conocimiento de las cosas y los fenómenos físicos propio de los hombres del Renacimiento. De este grupo sobresalen los geográficos, de ciencia natural y de astronomía, es decir, las descripciones y estudios de los fenómenos terrestres y celestes. Encontramos a Estrabón, Plinio el Viejo, Plinio el Jóven o Pomponio Mela entre los clásicos; y el *Novis orbis* de Simon Grynaeus o los comentarios sobre la obra de Plinio el Viejo escritos por Stephanus Aquaeus. No cabe duda que los descubrimientos geográficos de la época estimulaban la afición por este tipo de lectura.

La preocupación por la agricultura, en una época en que ésta experimentó un auge notable y, en todo caso, fundamento de la economía señorial, se traduce en la posesión de un libro de Columela, típico de la tratadística clásica, y de otro titulado *Libro de Agricultura,* con toda probabilidad el famoso de Alonso de Herrera editado en 1513.

La medicina despertó en Valencia, a juicio de Philippe Berger, un gran interés y no sólo entre los medios profesionales que la ejercían[27]. Al menos Juan de Borja disponía del manual de Juan de Vigo, el de Alonso Chirino y el de Pedro Juliano, que reafirman la opinión del citado historiador. Suponemos que la curiosidad, más que otro factor, explica la existencia de este tipo de obras en la biblioteca que estudiamos.

Los principios del arte y de la arquitectura renacentistas eran conocidos por nuestro lector pues hallamos dos títulos muy señeros: el tratado de la *Divina Proporción* de Fra Lucca Paccioli y el *De re aedificatoria* de Leon Batista Alberti. Una prueba más del talante de hombre de su tiempo que observamos en el Duque.

Finalmente, una referencia a dos tipos de libros que en las bibliotecas de los siglos XVI y XVII se clasificaban entre los sometidos a unas reglas o movimientos de carácter más o menos cercano a lo matemático. Aludimos a los libros de juegos y a los de arte militar[28]. Disponía el Duque de un *Libro del aje-*

---

[27] BERGER. *Libro y lectura* I, 379.

[28] Seguimos, en este sentido, la organización descrita por Francisco de Araoz en 1631 acerca de una biblioteca. Cfr. Biblioteca Nacional, Manuscritos: *De bene disponenda bibliotheca ad meliorem cognitionem et materiae qualitatisque librorum.* Madrid.

drez y de manuales bastante difundidos en su época que se referían a la organización de los combates y la dirección de la guerra: los de Valturio, Duello, Della Valle, el de Vegecio y el de Rodriguez de Almella. Tanto unos como otros nos ilustran sobre aspectos íntimamente unidos al ocio y al ideal nobiliario caballeresco de un noble como Juan de Borja.

Algunas conclusiones pueden extraerse de este somero análisis de la biblioteca del tercer Duque de Gandía.

La primera es que, después de examinar las fechas de edición de los libros (cuando ello es posible), todo nos hace suponer que Don Juan de Borja debió ser el formador de su propia biblioteca, sin que esto excluya la posibilidad de que su madre o sus dos esposas, reputadas todas por su marcada religiosidad, tuvieran que ver en el enriquecimiento de la librería del titular.

En segundo lugar, la circunstancia de que los libros inventariados estuviesen depositados en la recámara y en el oratorio – piezas privadas en el espacio palaciego – nos induce a pensar en el uso frecuente de los mismos por su propietario y, por tanto, en su carácter utilitario[29].

Otra cuestión: el problema de la lengua. Philippe Berger habla de bilingüismo en Valencia desde finales del siglo XV, «particularmente sensible en las filas de la nobleza, que parece conceder sus preferencias al castellano, sin por ello ignorar el valenciano»[30]. El mundo de las traducciones sería un reflejo de esa tendencia pues tras 1500 la mayor parte se realizan hacia el castellano[31]. ¿Hasta qué punto confirma el inventario esta idea? Desde luego, el manuscrito es muy poco explícito en indicar el idioma en que estaba escrito cada libro. Sólo en contadísimas ocasiones registra su redactor si la edición es «en romans», «en castella», «en tosca» o «en lati», o si está traducido. Por el título de las obras o por la fecha de impresión, sin embargo, podemos asegurar que eran abundantes las obras en latín, especialmente las de la recámara. En cambio, las del oratorio, compuesto básicamente por lecturas de tipo espiritual, arrojan un saldo muy favorable al castellano, lo que confirma lo expuesto por Berger. Frente a ambos, las escritas en catalán y en italiano (toscano) representan una minoría.

Como colofón a este examen, interesa poner de relieve un dato que llama mucho la atención y que puede resultar decisivo para abundar en la opinión que sobre la mentalidad del Duque reflejan sus lecturas: la ausencia de libros de caballerías, muy frecuentes, por el contrario, entre las bibliotecas nobiliarias, según nos explica Berger[32]. Bien es cierto que debió existir una literatura de préstamo extendida y sobre todo en cuanto a la novela[33] pero no

---

[29] Las conclusiones que Mª. Carmen Quintanilla obtiene del examen de la biblioteca del marqués de Priego (1518) son muy similares a las nuestras y sirven para demostrar los ideales y la formación de un sector significativo de la aristocracia española de los primeros año del siglo XVI. Véase nota 16, p. 56.

[30] BERGER, *Libro y lectura* I, 330.

[31] Ibid. 332.

[32] Ibid. 385-387.

[33] CHÉVALIER *Lectura y lectores* 42.

creemos que Juan de Borja recurriese a este sistema, al menos de forma habitual, compatible por cierto con la posibilidad de tener al menos algún ejemplar. Creemos, con todas las reservas que se puedan hacer al caso, que no es aventurado suponer la incidencia de los recelos que el erasmismo guardaba para con la literatura caballeresca ante la cual exaltaba el rigor de los textos históricos[34].

Si fuese así, se convertiría esta hipótesis en un argumento más para considerar a nuestro personaje como un hombre imbuido por el ideal del caballero cristiano, luchador contra vicios y pasiones, en la línea predicada por Erasmo[35], un héroe por tanto de índole moral más que bélica propenso a la meditación y la práctica religiosa al servicio de la Fe.

Esta nos parece la aportación más destacable a la lectura y al pensamiento contenida en la biblioteca de don Juan de Borja. Su propio hijo, Francisco, luego santo, hubo de ser deudor en gran medida de la educación transmitida por el entorno de la familia ducal, teñida de dichos valores.

En suma, Humanismo cristiano, interés por la literatura renacentista italiana y gusto por los modelos clásicos representan, en la biblioteca del tercer Duque de Gandía, las aficiones más características de este noble valenciano, a algunos aspectos de cuya mentalidad hemos intentado aproximarnos en este trabajo.

INDICE DE AUTORES Y OBRAS

A modo de apéndice, se ofrece a continuación un índice alfabético de autores y obras dividido en una sección de obras impresas y en otra de manuscritos y que comprende tanto los libros de la recámara como los del oratorio para que su consulta pueda resultar más fácil. Cuando se trata de una obra anónima o que no ha sido posible su identificación, se incluye como tal respetando el orden alfabético.

Puesto que la edición de la biblioteca del Duque sólo nos interesa desde un punto de vista histórico, las fechas de edición de las obras deben entenderse como referencias, habiéndose optado por aquéllas que son más próximas a los años en que pudo adquirirlas su dueño. Igualmente ocurre con el lugar de edición (sólo en contadísimas ocasiones señalado en el manuscrito), por lo que se ha preferido indicar la ciudad donde con más verosimilitud pudo publicarse la obra en función, sobre todo, de la proximidad a la localidad donde tuvo su residencia el Duque. El topónimo, en todo caso, aparece en nuestra edición modernizado.

---

[34] BERGER, Libro y lectura I, 173.
[35] CHECA, Fernando. *Carlos V y la imagen del héroe en el Renacimiento* (Madrid 1987) 270.

I. Obras impresas

1. Agrícola, Rodolfo.
2. Agustín, San. *Omni opera*. París, 1531.
3. Agustín, San. *Meditaciones*. Valencia, 1525.
4. Alberti, Leon Battista. *De re aedificatoria*. París, 1512.
5. Albertino, Arnaldo. *Repeticio nova sive comentaria rubrice et c.j. De Hereticis* ...Valencia, 1534.
6. Albertino, Francesco. *Mirabilia Romae. Opusculum de mirabilibus novae et veteris Urbis Romae*. Lyon, 1520.
7. Alcinoo. *De doctrina Platonis liber, graece et latine*. París, 1533.
8. Alfonso X. *Libro de ajedrez. Dados e Tablas*.
9. Ambrosio, San. *Opera*. París, 1539.
10. Andrés, Juan. *Libro que se llama confussion de la secta mahometana y del Alcorán*. Valencia, 1515.
11. *Annotaciones*.
12. *Antidotarius anime. Liber quem antidotarium anime vocant*. ¿Lovaina, 1490?
13. Apiano.
14. Apiano. *Triunpho*. Valencia, 1522 (trad. al castellano de Juan de Molina).
15. *Apologia regum*.
16. Aquaeus, Stephanus. *In omnes C. Plinii Secundi Naturalis Historiae libros. Commentaria*. París, 1530.
17. Aristóteles. *Philosophia Natural*.
18. Arnobio. *Commentarii in omnes psalmos*. Basilea, 1522.
19. *Arte de los stados*.
20. Ausonio Galo. *Opera*. Venecia, 1517.
21. Aymon, monje de Fleury. *De regum procerumque Francorum origine gestisque clarissimis usque ad Philippum Augustum*. París, 1514.
22. Badius Ascensius, Jodocus (Joseph Bosse). *Epitome ascensiana in Laurentii Vallensis (...) et de litteris latinis optime menti linguae grammaticos commentarios*.
23. Beatus Renanus (Bildius).
24. Bérgamo, Jacopo Filippo da. *Suma de todas las crónicas del mundo*. Valencia, 1510.
25. Beuter, Pedro Antonio. *Iudicium in confessione sacerdotum*. Valencia, 1532.
26. Beuter, Pedro Antonio. *Primera part de la historia de Valencia que tracta de las Antiquitats de Spanya y fundació de Valencia*. Valencia, 1538.
27. *Biblia*.
28. Boecio.
29. Bruni, Leonardo (Leonardo Aretino). *Aquila volante* ... Venecia, 1506.
30. Budé, Guillermo. *De Asse et Annotationes in Pandectas*. París, 1532.

31. Buenaventura, San. *Tratado de la Pureza de la conciencia.* Sevilla, 1516.
32. Calepino, Ambrogio. *Dictionarium.* París, 1513.
33. *Cancionero portugués.* Lisboa, 1516.
34. *Canones apostolorum. Veterum conciliorum Constitutiones. Decreta Pontificum antiquiora.* Maguncia, 1525.
35. Cartujano (Landulfo de Sajonia).
36. Cartujano (Landulfo de Sajonia).
37. Catalina de Siena, Santa. *Epistolas.* Alcalá de Henares, 1512.
38. *Cesarium turba.*
39. Cicerón, Marco Tulio. *De finibus bonorum et malorum cum aliis* (ed. Aldo Manuccio).
40. Cicerón. *De finibus bonorum et malorum.* Venecia, 1527.
41. Cicerón. *Retorica.* Lyon, 1526.
42. Cicerón. *Questiones Tusculanas.* París, 1533.
43. Clemente, San. *Opera.*
44. Coclés, Bartolomé.
45. Columela. *De re rustica.* Lyón, 1537.
46. *Concordancias de la Biblia.*
47. *Concordancias de la Biblia.*
48. *Confesionario* (2 ejemplares). *Confessionario breve e muy provechoso con el Vita Christi e una instruccion para los nuevamente convertidos.* Sevilla, 1538.
49. *Consolat de mar.* Valencia, 1539.
50. Constantin, Jean. *Gramática griega.*
51. *Contemplació sobre la Passio de Jesuchrist. Soliloqui.* Barcelona, 1513.
52. *Contemptus mundi.* Zaragoza, 1492.
53. Cornazzano, Antonio.
54. *Cornucopia.*
55. *Crónica del serenissimo Rey don Juan el segundo ...* Logroño, 1517.
56. Chirino, Alonso. *Tratado llamado menor daño de medicina.* Toledo, 1513.
57. Dante.
58. Dante.
59. Dante.
60. Dante. *Le Terze Rime.* Valencia, 1502.
61. *De Re Militari.*
62. *De secta.*
63. *Despertador del anima.*
64. Díaz, Manuel. *Libro de Albeytería.* Zaragoza, 1506.
65. *Diccionario griego.*
66. Dictis de Creta. *Dyctis Cretensis de Bello Troiano ab Erasmo Roterdamo.* Basilea, 1529.
67. Dimas, Mossen. *Refrans glossats.* Barcelona, 1511.
68. Diógenes Laercio. *De vitis, decretis et responsis celebrium philosophorum.* Basilea, 1533.

69. Dionisio de Halicarnaso.
70. *Doctrina de Jesucristo.*
71. Duello. *Libro de Re, Imperatore, Principi, Signori, Gentil'homini* ... Venecia, 1525. Junto al nº 241.
72. Episcopi Pascensis.
73. *Epistolas de San Pablo. Apocalipsis.*
74. *Epithoma Regum Boemie.*
75. Erasmo. *Apophtegmata.* Basilea, 1531. Junto al nº 202.
76. Erasmo. *Catalogus omnium Erasmi lucubrationum.* Basilea, 1523.
77. Erasmo. *Apologie.* Basilea, 1521.
78. Erasmo. *Adagia.* Basilea, 1520.
79. Erasmo. *Anti Barbarorum liber unus.* Basilea, 1520.
80. Erasmo. *Similia et Dissimilia (Parabolae sive similia...).* Basilea, 1519.
81. Erasmo. *Epistole.* Basilea, 1529. Junto al nº 82.
82. Erasmo. *Parafrasis in Evangelium Matthaei.* Alcalá, 1525. Junto al nº 81.
83. Erasmo. *Parafrasis in Evangelium Matthaei.* Alcalá, 1525.
84. Erasmo. *Parafrasis super epistolis Pauli.* Maguncia, 1522.
85. Erasmo. *De duplici copia verborum ac rerum.* Alcalá, 1525.
86. Erasmo. *Pleragi opuscula (Bellaria epistolarum Erasmi R. et Ambrosii Pelargi vicissim missarum ...)* Colonia, ¿1539?
87. Erasmo. *Enquiridion et alia Plutarqui opuscula* (Plutarchi opuscula: Erasmo intérprete. Venecia, 1526).
88. Erasmo. *Institutionum Christiani Matrimonii.* Basilea, 1526.
89. Erasmo. *Exposiciones in Salmum «Benedicam Dominum in omni tempore».*
90. Erasmo. *Super Salmum dicti «Custodi vias meas».*
91. Erasmo. *Declarationes ad censuras Lutetiae vulgatas sub nomine facultatis theologiae Parisiensis.* Basilea, 1532.
92. Erasmo. *De sarcienda Ecclesiae concordia deque sedandis opinionum dissidendi.* Amberes, 1533.
93. Erasmo. *Adversus mendacium et obtrectationem, utilis admonitio.* Friburgo, 1530.
94. Erasmo. *Tratado de la gran misericordia de Dios (Sermon de la grandeza de la misericordia de Dios).* Logroño, 1528.
95. Erasmo. *Enquiridion.* Valencia, 1528.
96. Erasmo. *La Lengua de Erasmo nuevamente romançada por muy elegante estilo.* Valencia, 1531.
97. Erasmo. *Libro del Aparejo que se deve hazer para bien morir.* Burgos, 1535.
98. Erasmo. *Libro del Aparejo ... para bien morir.* Burgos, 1535.
99. Erasmo. *Recapitulació dels Colloquis.*
100. Erasmo. *Declaración del Pater Noster.* Logroño, 1528.
101. Erasmo. *Enquiridion.* Alcalá, 1527.
102. *Espejo de conciencia* (atribuido a Juan Bautista de Viñones).

103. Estrabón. *De situ orbis.*
104. Eusebio de Cesarea. *Historia eclesiástica.* Basilea, 1523.
105. Eusebio de Cesarea. *De Temporibus.*
106. *Evangelis y actes dels Apostols.*
107. *Evangelis y actes dels Apostols.*
108. *Exempla Sacre Scripture.* París.
109. Eximenis, Francesc. *Scala Dei.* Barcelona, 1501.
110. Eximenis, Francesc. *Natura Angelica.* Burgos, 1516.
111. *Fasciculus myrrhe. El qual trata de la Passion de nuestro Redemptor Jesu Cristo.* Burgos, 1511.
112. Fulgosi, Baptista. *De dictis factisque memorabilibus collectanea ... In que quicquid hystoriarum a mundi exordio usque ad hec tempora scitu dignum invenitur.* París, 1510.
113. *Furs y Privilegis del Regne de Valencia.*
114. García de Cisneros, Fray Francisco. *Exercitatorio de la vida espiritual.* Sevilla, 1519.
115. García de Santa María, Gonzalo. *Evangelios y epistolas de todo el año.* Zaragoza, 1485.
116. Gelio, Aulo.
117. *Gramática hebrea.*
118. Grapaldi, Francesco María. *De partibus aedium.* Basilea, 1533.
119. Gregorio, San. *Morales.* Toledo, 1514.
120. Gregorio Nacianceno, San. *Omnium opera.* París, 1532.
121. Gregorio Nancianceno, San. *Omnium opera.*
122. Grynaeus, Simon. *Novus orbis regionum ac insularum veteribus incognitarum, una cum tabula cosmographica.* París, 1532.
123. Guevara, Antonio de. *Epistolas familiares.* Valladolid, 1539.
124. Guevara, Antonio de. *Marco Aurelio con el Relox de Principes.* Sevilla, 1531.
125. Herrera, Alonso de. *Libro de Agricultura.* Zaragoza, 1524.
126. *Homiliario.*
127. *Historia y transit de Sent Hieroni.* Barcelona, 1492.
128. Horacio.
129. Horacio.
130. *Horas.*
131. *Horas.* Venecia.
132. *Horas.*
133. *Horas.*
134. *Horas de la Corona.*
135. *Horas de la Passion.* Valladolid, 1506.
136. *Horas de la Pasión de Nuestro Redentor.*
137. *Horas romanas.*
138. *Horas romanas en romance.* Toledo, 1512.
139. *Horas de la Semana Santa.* Valencia, 1533.
140. *Horas de la Serena.*

141. *Horas*. Zaragoza.
142. *Imaginas imperatorum*.
143. Jerónimo, San. *Epistole*. Valencia, 1520. Edición traducida por Juan de Molina y dedicada a la Duquesa María Enríquez.
144. Jerónimo, San. *Epistole*. Lyón, 1535. Edición de Erasmo.
145. Jerónimo, San. *Opera omnia*. Basilea, 1516.
146. Jerónimo, San. *Las vidas de los Santos Padres religiosos*. Valencia, 1519.
147. Josefo, Flavio. *De bello Iudayco*. Sevilla, 1532.
148. Josefo, Flavio. *De Antiquitatibus et De Bello Yudaico*. Venecia, 1502.
149. Juan Crisóstomo, San. *De Ymitatione Christi*.
150. Juan Crisóstomo, San. *Omni opera*. Basilea, 1525.
151. Juliano, Pedro. *Libro de medicina llamado Tesoro de los Pobres*. Burgos, 1514.
152. *Julieta nemo*.
153. Justino, Marco Juniano. *Historiae*. Milán, 1510.
154. Juvenal y Persio. *Iunii Iuvenalis, simul et Auli Persii Satyrae luculentissimae*. Lyón, 1532.
155. Lactancio firmarino.
156. Landino, Cristoforo. *Questiones Camaldulenses*. Venecia, 1503?.
157. Li, Andrés de. *Reportori dels temps*. Valencia, 1501.
158. Lucano.
159. Luciano de Samosata. *Luciani Dialogui aliquot, per D. Erasmus versi*. París, 1530.
160. Lucio Floro. Junto al nº 182.
161. Lull, Ramón. *De anima rationali*. Alcalá, 1519.
162. Macer Floridus, Aemilius. *De Herbarum virtutibus*. Basilea, 1527.
163. Madrid, Alonso de. *Espejo de Ilustres Personas o Arte para servir a Dios*. Burgos, 1524.
164. Marcial.
165. March, Ausias. *Las obras del famossissimo philosopho y poeta mossen Osias Marco cavallero valenciano de nación catalán traduzidas*. Valencia, 1539.
166. Marineus Siculus, Lucio.
167. Martínez de Ampiés, Martín. *Libro del Anticristo*. Zaragoza, 1496.
168. Mendoza, Fray Iñigo de. *Coplas de Vita Christi*. Sevilla, 1506.
169. *Misal*.
170. *Misal del obispado de Valencia*.
171. Monte Rotherio, Guido de. *Manipulus Curatorum*. Zaragoza, 1475.
172. *Morencopia*.
173. Napolitano, Alfonso. *Carmen sacrum Alfonsi Napolitani ad Clementem Septimum*.
174. Nebrija, Elio Antonio de. Junto al nº 246.
175. Nebrija, Elio Antonio de. *Vocabularium*. Barcelona, 1507.
176. Nebrija, Elio Antonio de.

177. Nebrija, Elio Antonio de.
178. Nola, Ruperto de. *Libro de cozina*. Toledo, 1525.
179. Odasi, Tiffi. *Macarronea*.
180. *Oracional a la vida de N.S. Jesucrist*. 1522.
181. Orígenes. *Omni opera*. Basilea, 1536.
182. Orosio, Paulo. Junto al nº 160.
183. Osuna, Francisco de. *Abecedario espiritual*. 1528.
184. Ovidio. *Omni opera*.
185. Paccioli, Fra Lucca. *Divina Proportione*. Venecia, 1509.
186. Pagnini, Santes. *Veteris et novi Testamenti nova translatio* ... Lyón, 1527.
187. *Panegericorum Liber*.
188. Pascual, Fray Pedro. *Biblia parva*. Barcelona, 1492.
189. Pascual, Fray Pedro. *Gamaliel*. Valencia, 1517.
190. Pérez. Miguel. *Vergel de Nuestra Señora*. Sevilla, 1542.
191. Pérez, Miguel. *La vida de Sant Vicent Ferrer*. Valencia, 1510.
192. Pérez de Chinchón, Bernardo. *Libro llamado Antialcorano*. Valencia, 1532.
193. Petrarca, Francesco. *Triunpha*. Sevilla, 1526.
194. Petrarca, Venecia, 1533.
195. Petrarca, Francesco. *Sonetos*.
196. Petrarca, Francesco. *Triunphos*. Sevilla, 1526.
197. Petrarca, Francesco. *De los remedios contra prospera y adversa fortuna*. Zaragoza, 1518.
198. Plinio el Jóven. *Epistole*.
199. Plinio el Viejo. *De naturali historia*. Venecia, 1525.
200. Plinio el Viejo. *Historia naturale di Caio Plinio Secondo*. Venecia, 1516.
201. Plotino. *Opera omnia*. Florencia, 1492.
202. Plutarco. *Apothegmas*. Alcalá, 1533. Junto al nº 75.
203. Plutarco. *De cohibenda hiracundia curiositatem vitam*.
204. Plutarco. *De Tranquillitate et securitati animi*. Roma, 1510.
205. Plutarco. *Apostemata*. París, 1530.
206. Plutarco. *Omni opera*.
207. Plutarco. *La Primera Parte de Plutarcho ... En este volumen hay treinta vidas de las de Plutarcho traduzidas de latin en romance*. Sevilla, 1491.
208. Pomponio Laetio. *Opera varia*. Maguncia, 1521.
209. Pomponio Mela.
210. Pontano, Giovanni. *Opera omnia soluta oratione composita*. Venecia, 1518.
211. Propercio, Tíbulo y Catulo. *Tibullus cum commentariis ... Catullus cum commentariis ... Propertius cum commentariis* ...Venecia, 1500.
212. *Psalterium Quinque Linguarum*.
213. Ptolomeo. *Ptolomaeus ... cum Tabulis veteribus ac novis*. Lyón, 1520.
214. *Retraymiento del alma*. Valencia, 1537.

215. Rodigeno, Celio (Luis Richieri). *Lectionum Antiquarum*. Venecia, 1516.
216. Rodriguez de Almella, Diego. *Tractado que se llama copilación de las batallas campales que son contenidas en las estorias escolasticas e de España*. Murcia, 1487.
217. *Rosario de Nuestra Señora.*
218. Sabellico, Marco Antonio Coccio. *Chronique che tractano de le origins de Veneti, e del principio della cità e de tutte le guere de mare e terra facte in Italia*. Milán, 1508.
219. Salisbury, Juan de. *Policratici*. París, 1513.
220. *Salmos.*
221. *Salmus de Mirabilibus Mundi.*
222. Salustio, Cayo.
223. Sannazaro, Jacopo. *Opuscula elegantissima ac legentibus utilissima ... Alcalá, 1534.*
224. Sannazaro, Jacopo. *Arcadia*. Venecia, 1524.
225. Séneca, Lucio Anneo. *De morte Claudii caesaris*. París, 1515?
226. Séneca, Lucio Anneo. *Tragoediae*. Venecia, 1510.
227. Séneca, Lucio Anneo.
228. Séneca, Lucio Anneo. *Proverbios*. 1512.
229. Séneca, Lucio Anneo. *Epistolas.*
230. *Sinfonia Evangelistarum.*
231. Strozzi, Ercole. *Strozzi poetae pater et filius*. Venecia, 1513.
232. Suetonio, Cayo.
233. Sutor, Petrus. *De traslatione Bibliae et novarum reprobatione interpretationum* ... París, 1525.
234. Teophylactus. *In quattuor Evangelia enarrationes* ...Basilea, 1525.
235. Terencio.
236. Tito Livio.
237. Trithemius, Johan (Johan Heidemberg). *De scriptoribus ecclesiasticis*. París, 1512.
238. Valdés, Juan de. *Diálogo de la doctrina cristiana*. Alcalá. 1529.
239. Valera, Diego de. *Crónica de España*. Sevilla, 1482.
240. Valerio Máximo, Publio. *De dictis factisque memorabilibus*. Alcalá, 1529.
241. Valle, Battista della. *Libro continente appertinentiae ad Capitanii, retenere et fortificare una Città con bastioni* ...Venecia, 1528. Junto al nº 71.
242. Valturio, Roberto. *De re militari*. París, 1532.
243. Vega, Fray Pedro de la (traductor). *Historia de San Jerónimo y la vida de Santa Paula*. Zaragoza, 1514.
244. Vega, Fray Pedro de la. *Flos Sanctorum*. Zaragoza, 1514.
245. Vegecio, Flavio. *De re militari*. París, 1515.
246. Vegecio, Flavio. *De re militari*. Junto al nº 174.
247. *Via Sancta de Hierusalem.*
248. *Vida de Principes.*

249. *Vida y miracles de Sent Francesc*. Sevilla, 1492.
250. Vigo, Johan de. *Practica in arte chirurgica copiosa continen novem libros*. Roma, 1514.
251. *Vita [ilegible] profetarum*.
252. Virgilio.
253. Vivaldi, Giovanni Lodovico. *Aureum Opus de veritate contritionis*. París, 1503.
254. Vives, Juan Luis. *De concordia et discordia in humano genere*. Amberes, 1529.
255. Vives, Juan Luis. *De officio mariti*. Brujas, 1529. «Ad Joannem Borgiam Gandia ducem».
256. Vives, Juan Luis. *De institutione foeminae christiane*. Basilea, 1538.
257. Vives, Juan Luis. *Opuscula varia*. Lovaina, 1518.
258. Volaterranus (Raffaele Maffei). *Commentariorum Urbanorum*. Roma, 1506.
259. Zamora, Alfonso de. *Loor de Virtudes*. Valencia, 1526.

II. Obras manuscritas

260. Agustín, San. *Epistole*.
261. Aristóteles. *De moribus*.
262. Aristóteles. *Retóricas*.
263. Aristoteles. *Etica*.
264. Aulo Gelio.
265. Cicerón. *De amici. Senectute*.
266. Cicerón. *Retorica*.
267. Cicerón. *De officiis et vita eisdem cum aliis*.
268. Cicerón. *Epistolas*.
269. Cicerón. *Questiones tusculanas*.
270. Cicerón. *Orationes*.
271. Cicerón. *Oratore*.
272. *Crónica del Arzobispo don Rodrigo*.
273. *Daniel*.
274. Falaris. *Epistole*.
275. *Horas*.
276. *Horas*.
277. *Horas*.
278. *Horetas*.
279. Jenofonte, Lactancio y otros. *Opuscula*.
280. *Libro de Medallas*.
281. Lorenzo Valla. *Elegancie*.
282. Quinto Curcio.
283. *Regula Sancti Augustini*.
284. *Salmus de Mirabilibus Mundi*.
285. *Tractat del Santissimo Nom de Jesus*.

TABLA DE CORRESPONDENCIAS NUMÉRICAS

En esta tabla figura el número de orden que se ha atribuido a cada obra en el manuscrito y su correspondencia, en la columna de la derecha, al número que ocupa en la relación por orden alfabético.

ORDEN EN MS.	ORDEN ALFAB.	ORDEN EN MS.	ORDEN ALFAB.	ORDEN EN MS.	ORDEN ALFAB.	ORDEN EN MS.	ORDEN ALFAB.
1	2	47	280	93	150	139	231
2	21	48	66	94	142	140	223
3	174 y 246	49	104	95	154	141	230
4	15	50	105	96	148	142	284
5	75 y 202	51	143	97	158	143	221
6	20	52	144	98	225	144	232
7	261	53	37	99	155	145	213
8	262	54	147	100	179	146	226
9	264	55	108	101	30	147	235
10	18	56	74	102	40	148	236
11	116	57	281	103	265	149	242
12	13	58	274	104	41	150	245
13	9	59	263	105	266	151	240
14	7	60	77	106	267	152	252
15	6	61	78	107	268	153	251
16	16	62	79	108	42	154	257
17	253	63	80	109	269	155	273
18	46	64	81 y 82	110	270	156	193
19	188	65	83	111	271	157	53
20	23	66	84	112	169	158	194
21	30	67	85	113	172	159	57
22	28	68	86	114	166	160	71 y 241
23	43	69	87	115	164	161	61
24	258	70	88	116	162	162	223
25	218	71	89	117	122	163	29
26	32	72	90	118	279	164	195
27	215	73	91	119	210	165	58
28	34	74	198	120	184	166	200
29	44	75	92	121	181	167	55
30	35	76	260	122	233	168	207
31	36	77	93	123	199	169	125
32	38	78	113	124	212	170	196
33	54	79	256	125	209	171	14
34	45	80	117	126	211	172	64
35	272	81	50	127	187	173	157
36	76	82	118	128	203	174	8
37	159	83	120	129	204	175	102
38	65	84	121	130	182 y 160	176	49
39	68	85	145	131	201	177	123
40	185	86	126	132	205	178	165
41	149	87	128	133	206	179	5
42	254	88	129	134	208	180	72
43	255	89	153	135	282	181	173
44	4	90	152	136	156	182	25
45	69	91	250	137	1	183	186
46	237	92	219	138	103	184	22

ORDEN EN MS.	ORDEN ALFAB.	ORDEN EN MS.	ORDEN ALFAB.	ORDEN EN MS.	ORDEN ALFAB.	ORDEN EN MS.	ORDEN ALFAB.
185	11	209	216	233	238	257	131
186	12	210	124	234	60	258	136
187	283	211	56	235	168	259	139
188	161	212	115	236	62	260	140
189	112	213	27	237	99	261	278
190	170	214	229	238	67	262	138
191	26	215	19	239	110	263	132
192	47	216	95	240	100	264	133
193	234	217	171	241	176	265	134
194	33	218	249	242	177	266	135
195	111	219	51	243	101	267	259
196	24	220	192	244	285	268	31
197	175	221	109	245	106	269	48
198	227	222	189	246	107	270	70
199	239	223	96	247	73	271	217
200	243	224	183	248	114	272	52
201	17	225	63	249	163	273	244
202	197	226	111	250	127	274	214
203	59	227	3	251	275	275	151
204	190	228	97	252	276	276	191
205	94	229	10	253	277	277	247
206	228	230	222	254	137	278	178
207	180	231	98	255	130	279	146
208	248	232	167	256	141	280	220

TRANSCRIPCIÓN DEL INVENTARIO

A continuación se han transcrito los dos inventarios, el de los libros de la Recámara (del número 1 al 194) y el de los del Oratorio (del 195 al 280), ordenándolos según aparecen en el manuscrito. Como los folios de éste no tienen numeración, en la transcripción se les adjudica un orden convencional: Ar, Av, Br, Bv.

El signo [/] expresa la continuidad, en un mismo renglón del manuscrito, de dos o más obras diferentes. Con el fin de poder otorgar a cada una un número que se corresponda con el del índice de autores y obras, el citado signo quiere indicar en nuestra edición que cada título aparece en renglón distinto.

Conviene añadir, por otra parte, que todas las abreviaturas que contiene el manuscrito han sido transcritas.

TRANSCRIPCIÓN DEL INVENTARIO DE LIBROS DE LA RECÁMARA

[fol. Ar]

Die XVIIII mensis martii a nativitate Domini M° D° XXXX III

LIBRES

Primo lo mateix Cristofol Hernandes feu exibitio de un memorial en lo quall estan continuats tots los libres de la recamara del Senyor Duch del quall se feu comprobatio ab los dits libres e ffeta aquella se feu inventarii per orde alfabet.

[1] Primo augustini omni opera en deu volums de forma maior e ligats en taules ab cubertes de cuyro ab sos gaffets del auro
[2] Item amoniticis monacus de regibus francie ligat en pregami en forma de full
[3] Item anthonius et vegesius de re militari ligat en pregami en forma migane en un volum
[4] Item apologia regum ligat en pregami en forma miana
[5] Item potegmata plutarqui apostemata erasmi ab forma chica ligats en pregami
[6] Item ausonius gallus de aldo ligat en carto de forma chica
[7] Item aristotilis de moribus scrit de ma ligat en taules
[8] Altre aristotilis rethorices scrit de ma ligat de la matexa
[9] Item aulo gelio scrit de ma y ligat de la matexa manera
[10] Item arnobius super salmos ligat de full en pregami
[11] Item aulo gelio ligat de quart de full ligat carretonat y daurat
[12] Item apiano de quart de full ligat en pregami [/]
[13] Item ambrosii opera ligat en cinch vollums ligat en pregami de forma maior
[14] Item alcinus latine grece de forma chica de quart de full

[15] Item albertinus de mirabilibus rome ligat en pregami de la forma menor
[16] Item aquey comentaria in plinium de forma de full de la forma migana
[17] Item aureum opus de veritate contrictionis de quart de full en pregami ligat
[18] Item bibliarum concordantiis de forma gran un volum ligat en carto
[19] Item biblia parva ligada en carto [/]
[20] Item beatus Renanus de forma maior e ligat en pregami

[fol. Av]

[21] Item budeus de ace et annotationes in pandetis en un volum ligat en pregami de la forma maior
[22] Item Boecius parvulus ligat en carto
[23] Item clementis opera ligat en un volum ligat en pregami de la forma maior
[24] Item coronica volaterrani de la forma maior ligat en pregami
[25] Item coronica sabellici en dos volums de la forma miana ligats en pregami
[26] Item calepinus de la forma maior ligat en pregami
[27] Item celo rodigeno lectionum antiquarum ligat en pregami de la forma gran
[28] Item canones apostolorum ligat en pregami de forma mijana
[29] Item coclitis [ilegible] de la forma migana ligat en pregami
[30] Item cartusciencis de la forma de mig full ligat en pregami
[31] Item cartusiencis de la forma de mig full ligat en pregami
[32] Item cesarium turba de forma gica ligat en pregami
[33] Item cornu copia ligat en posts
[34] Item columnela de rustica de forma de mig full ligat en pregami
[35] Item coronica del archebisbe don rodrigo de ma
[36] Item catalagum operum erasmi ligat en pregami de forma gica
[37] Item dialagui lucani ligat en pregami de forma de full
[38] Item dictionarius grecus ligat en pregami de forma gica
[39] Item diogenes lercius de la forma mijana ligat en pregami
[40] Item divina proporscio ligat en pregami de forma de full
[41] Item de ymitacione Christi joannis grisostomi ligat en post de forma gica
[42] Item concordia et discordia ludovici vives ligat en pregami de forma gica
[43] Item de oficio mariti ludovici vives ligat en carto cubert de vellut carmesi de forma chica

[fol. Br]

[44] Item de re edificatoria leonis batiste ligat en pregami de forma de full
[45] Item dionisius ali carnazeus ligat en pregami de forma de full
[46] Item de scriptoribus eclesiasticis
[47] Item un libre de medalles de ma ligat en carto
[48] Item de dictis belli troyani ligat en pregami de forma gica

[49] Item eusebii historia eclesiastica ligat en pregami de forma de full
[50] Item eusebius de temporibus ligat en pregami de forma de full
[51] Item epistole beati hieronimi de forma gran ligades en pregami
[52] Item epistole beati hieronimi en tres tomps per erasmus ligades en pregami de forma maior
[53] Item epistole beate caterine de cena ligades en pregami de forma de full
[54] Item iosephus de bello Iudayco ligat en pregami de forma de full
[55] Item exempla sacre scripture ligat en pregami de forma gica
[56] Item epithoma regum boemie ligat en pregami de forma de full
[57] Item elegancia laurencii valle de ma ligat en posts
[58] Item epistole falaris de ma ligat en la matexa manera
[59] Item etice aristotellis de ma ligat de la matexa manera
[60] Item erasmi apologie ligat en pregami de la forma mijana
[61] Item erasmi adagia ligat en post de forma maior
[62] Item erasmi antibarbarorum ligat en pregami de forma
[63] Item erasmi similia et disimilia ligat en pregami de forma migana
[64] Item erasmi epistole ligat erasmi parafrasis de forma gran en dos volums
[65] Item erasmi parafrasis de forma gica en quatre volums ligats en pregami
[66] Item erasmi parafrasis super epistolis pauli de forma de full
[67] Item erasmi copia verborum ligat en pregami de forma gica
[68] Item erasmi pleragi opuscula en tres libres ligats en carto venat en forma chica
[69] Item erasmi enquiridion et alia plutarqui opuscula ligat en post de forma lijana

[fol. Bv]

[70] Item erasmi institucionum crestiani matrimonii en pregami
[71] Item erasmi exposiciones in salmum benedicam dominum in omni tempore de forma migana ligat en pregami
[72] Item erasmi super salmum dicti custodi vias meas ligat axi matex
[73] Item erasmi declaraciones ligat de forma chica
[74] Item epistole plinii iunioris de quart de full ligat en carto
[75] Item erasmus de sarcienda concordia ligat en pregami de forma chica
[76] Item epistole beati augustini scrites de ma ligades en pregami
[77] Item erasmus adversus mendacium de forma gica ligat en pregami
[78] Item furs y privilegis del regne de valencia cuberts de posts y los privilegis de pregami
[79] Item feminna christiana ligada en carto de forma migana
[80] Item gramatica ebrea ligada en pregami de forma mijana
[81] Item gramatica greca constantini
[82] Item grapaldus de parti dua edium ligat en pregami de forma mijana
[83] Item georgius nazanzenus ligat en pregami de forma chica
[84] Item divi georgii omnum opera in uno volumine ligat en pregami y de la maior
[85] Item hieronimi omni opera en quatre volums grans ligades en la matexa forma que les obres de Sent agosti

[86] Item omuliarius ligat en pregami de forma de full
[87] Item oracius gran ab coment. historiat ligat en pregami
[88] Item altra oraci chiquet ligat en quarto
[89] Item iustinus historias ligat en pregami de forma de full
[90] Item iulieta nemo ligat en pregami de forma chica
[91] Item iohannes de vigo ligat en pregami de forma gica

[fol. Cr]

[92] Item ioan sarisbiriensis ligat en pregami de forma gica
[93] Item ioan grisostomis omni opera en sis volums grans ligats en carto venat
[94] Item imaginas imperatorum ligat en pregami
[95] Item iuvenal y perci de forma gica ligat en carto
[96] Item iosephus de antiquitatibus et de bello iudayco en tres volums de quart de full
[97] Item lucanus ligat en pregami de forma gica.
[98] Item luducene de morte claudii de quart de full ligat en pregami
[99] Item lactancius firmarinis de forma de mig full ligat en pregami
[100] Item macarronea de forma gica ligat en carto
[101] Item marcius tullius de finibus bonorum et malorum cum aliis de aldo ligats en carto negre
[102] Item marcus tullius de finibus bonorum et malorum ligat en taula
[103] Item marcus tullius de amici senectute de ma ligat en taula
[104] Item marcii tulli retorica de forma de full ligada en pregami
[105] Item marcii tulli retorica de ma en taules
[106] Item marcus tullius de officiis et vita eiusdem cum aliis scrit de ma ligat de la matexa manera
[107] Item marci tulli epistoles ligades de ma
[108] Item marci tulli questiones tosculane ligades en pregami
[109] Item marci tulli questiones de ma
[110] Item marci tulli oraciones de ma
[111] Item marci tulli oratore scrit de ma
[112] Item un missal gran ligat en posts
[113] Item morencopia ligat en pregami de forma mijana
[114] Item marineus scribus ligat en pregami de forma de full
[115] Item un marcial gich en carto blau
[116] Item macer derbis de forma gica ligat en pregami

[fol. Cv]

[117] Item novis orbis ligat en pregami de forma de full
[118] Item opuscula xenofontis lactancii et aliorum en un volum de post scrit de ma
[119] Item opera pontanii de forma gica ligat en pregami
[120] Item ovidii omni opera en dos volums en carto

[121] Item origenis omni opera en dos volums ligats en pregami de forma maior
[122] Item petrus sutor de translacione biblie de forma de full ligat en pregami
[123] Item plinius de naturali historia ligat en pregami de forma maior
[124] Item psalterium quinque linguarum ligat en pregami de full
[125] Item dos poliamelles ligat en pregami de forma de full
[126] Item propercius et tibulus catulus de forma gica ligat en pregami
[127] Item panegericorum liber ligat en taula de forma maior
[128] Item plutarcus de cohibenda hiracundia curiositate vitanda
[129] Item plutarcus de tranquilitate animi de forma mijana en pregami
[130] Item paulus orosius et ducius florus simul de forma de full ligats en posts
[131] Item plotinus de forma de full en pregami
[132] Item plutarqui apostemats en forma chica ligat en pregami
[133] Item plutarqui omni opera ligat en pregami tot en un volum
[134] Item ponponius lecius varia opera ligat en pregami de forma gica
[135] Item quinto curcio de ma ligat en posts.
[136] Item questiones camaldulentium de forma de full ligat en pregami
[137] Item rodolphus agricola ligat en pregami
[138] Item strabo de situ horbis ligat en pregami de forma de mig full
[139] Item sorocius poeta de aldo de forma gica ligat en pregami
[140] Item sannazani opuscula ligat en pregami de forma gica
[141] Item sinfonia evangelistarum ligat en pregami de forma gica

[fol. Dr]

[142] Item salmus de mirabilibus mundi scrit de ma cubert de carto
[143] Item salmus de mirabilibus mundi illuminaty ab les armes de un sonascal
[144] Item suetonio tranquillo de forma de full ligat en pregami
[145] Item tabule tolomei de forma gran en taules
[146] Item tragenie senese de forma gica en pregami
[147] Item terenci en forma chica ligat en carto
[148] Item tito livio ligat en forma de full en pregami
[149] Item valturius de re militari de forma de full ligat en post
[150] Item vegesius de re militari ligat en carto de forma de mig full
[151] Item vallerio maximo ligat en carto blau de forma gica
[152] Item virgilius parvus ligat en carto
[153] Item vita [ilegible] profetarum de forma de mig full ligat en pregami
[154] Item vivis opuscula de forma gica ligat en pregami
[155] Item danil en pregami illuminat scrit de ma
[156] Item triumpha de petrarca ligats en carto negre
[157] Item cornazano ligat en carto de forma gica
[158] Item sonetos de petrarca ligats en pregami [/]
[159] Item dos dants gichs ligats en pregami de forma de full
[160] Item duello e vallo de re militari ligat en carto de forma gica
[161] Item altre libre en tosca de re militari

[162] Item arcadia de sannazaro ligat en carto
[163] Item aquila volante ligat en pregami de forma de full
[164] Item altre sonetos de petrarca gichs ligats en carto
[165] Item altre dant giquet ligat en carto [/]
[166] Item plini en tosca ab cubertes de fusta
[167] Item coronica del rey don ioan ligat en pregami de forma gran
[168] Item la primera part de les vides de plutarco en romans
[169] Item lo libre de agricultura [/]
[170] Item triumpho de petrarca en castella
[171] Item triumpho dapiano en castella [/]
[172] Item libre de albeyteria

[fol. Dv]

[173] Item reportori de temps [/]
[174] Item libre de laxedres
[175] Item speio de conciencia
[176] Item consulat de mar [/]
[177] Item les epistoles familiars de Antonio de Guevara
[178] Item ausias march traduhit
[179] Item repeticio arnaldi albertini
[180] Item episcopi pascensis [/]
[181] Item carmen sacrum alfonsi napolitani ad clementem septimum cubert de blanch daurat
[182] Item iudicium in confessione sacerdotum ligat en carto blau
[183] Item biblis sancti panini de forma de full ligada en pregami
[184] Item copia ascencium lingue latine de forma gica
[185] Item annotaciones
[186] Item antidotarius anime de forma gica ligat en post
[187] Item regula sancti augustini de ma ligat en post
[188] Item un altre libre ligat en post intitulat de anima racionali
[189] Item collectanea bauptiste fulgosi [ilegible] cubert de pregami
[190] Item un misal del bisbat de valencia gich ligat de carto
[191] Item libre de les antiquitats del regne de valencia de micer pere antoni
Item una capca plena de papers y querns empremptats sens orde algu
Item cinchs jochs de libres de cant ligats en carto negre
Item sis librets de cant ligats en pregami y quatre querns en paper del matex cant
Item quatre querns pera les violes de arch
Item quatre libres de cant ligats en carto venat
Item dos libres de memoria ligats en carto
[192] Item concordancies de la biblia en pregami de forma de full
[193] Item theophilatus super evangelia
[194] Item un cancionero portugues

Testes bernardinus de costo e ioan redambas

TRANSCRIPCIÓN DEL INVENTARIO DE LIBROS DEL ORATORIO

[fol. Ar]

ORATORI

Primo en lo oratori de la dita casa en lo quall estan totes les dites coses de la capella les quals te en carrec la senyora Catherina de Pina liura un memorial del qual fonch feta comprobacio del thenor seguent

[195] Item dos morals de sant gregori en dos tomps
[196] Item una suma de totes les coroniques del mon
[197] Item un vocabulari del anthoni
[198] Item cinch libres de seneca en un volum [/]
[199] Item la coronica de spanya
[200] Item la historia de sant hieroni
[201] Item la philosophia natural del aristotil [/]
[202] Item petrarca de prospera et adversa
[203] Item lo dant en vers castella
[204] Item lo vergel de nostra señora
[205] Item lo libre de la misiricordia [/]
[206] Item los proverbis de seneca
[207] Item un libre intitulat oracional [/]
[208] Item altre intitulat la vida de principes
[209] Item un tractat copilacio de les batalles campals
[210] Item marco aurelio [/]
[211] Item altre intitulat menor danyo en medecina
[212] Item les epistoles y evangelis de tot lany
[213] Item una biblia en tres volums ligada en vellut negre
[214] Item les epistoles de seneca [/]
[215] Item un arte de los stados
[216] Item enquiridion de erasme [/]
[217] Item un libre intitulat manipulus curatorum
[218] Item la vida y miracles de Sent Frances [/]
[219] Item un libre de la contemplacio de la pasio de jesucrist y de nuestra señora
[220] Item un libre antialcorano intitulat
[221] Item un altre libre intitulat scala dei
[222] Item lo gamaliel [/]
[223] Item la lengua erasmi
[224] Item abecedari spiritual en tres volums
[225] Item despertador del anima [/]
[226] Item faciculus mirre

[fol. Av]

[227] Item meditaciones sancti augustini
[228] Item apareio para bien morir
[229] Item confussion de la secta maometica
[230] Item un salusti [/]
[231] Item un libro intitulat apareio para bien morir
[232] Item un libre del antecrist [/]
[233] Item dialogo de la doctrina cristiana [/]
[234] Item un libre intitulat le terce rime de Dante
[235] Item unes cobles de vita cristi [/]
[236] Item altre libre intitulat de secta [ilegible]
[237] Item una recapitulacio dels colloquis de erasme
[238] Item un libret intitulat refranys usats
[239] Item un libre intitulat natura angelica [/]
[240] Item altre libre de declaracio del pater noster
[241] Item una lebrixa en lati [/]
[242] Item altra lebrixa en carto venat
[243] Item altre Inquiridion de altra traductio inpres en alcala ab sus registres de argent
[244] Item un tractat del nom de jesus scrit de ma y ligat de carto vermell
[245] Item uns evangelis y actes dels apostols en un libret daurat ab una maneta dargent
[246] Item altre libre de la mateixa manera ligat
[247] Item les epistoles de sent pau apocalipsi
[248] Item exitatori de la vida spiritual ligat en carto venat ab sintes negres
[249] Item cinch libres de spill de persones intitulat
[250] Item lo libre de la historia y transit de sent hieroni
[251] Item unes hores en pregami de leta de ma enquadernades en carto venat ab tancadors de argent
[252] Item altres ores en pregami scrites de ma y cuberte en posts
[253] Item altres ores de pregami scrites de ma ab una maneta de lauro
[254] Item altres ores de imprempta romanes daurades y quadernades en carto negre
[255] Item altres ores giquetes enquadernades en post e cuyro negre ab una tancadura de argent ques diu sintica
[256] Item unes ores caragocanes daurades enquadernades en carto negre
[257] Item unes ores ab vetes venades enpreses en venecia [/]
[258] Item altres ores en romans de la passio de nostre redemptor
[259] Item altres ores de la senmana sancta [/]
[260] Item ores de la serena

[fol. Br]

[261] Item unes oretes scrites de ma en pregami ab una veta negra que gira alderredor

[262] Item altres ores giquetes romanes en romans
[263] Item altres ores en romans [/]
[264] Item altres ores en romans
[265] Item unes ores de la corona [/]
[266] Item unes ores de la passio en pregami
[267] Item laor de virtuts en forma de libre de cant
[268] Item un tractat de puritat de consciencia en pregami
[269] Item altres confecionarios y en lo hu dells vita cristi [/]
[270] Item dos libres de la doctrina de Iesucrist
[271] Item un libret intitulat rosari de nostra senyora
[272] Item un libret de contemptu mundi
[273] Item un flos sanctorum caragoca historiat
[274] Item un libret intitulat retraymiento del alma
[275] Item un libret de medicina [/]
[276] Item la vida de Sant Vicent
[277] Item un libret intitulat via sancta de hierusalem
[278] Item un libret de cuyna
[279] Item un libret de las vidas dels sants pares
[280] Item cent cinquanta salms en tres volums enquadernats en carto y daurats en romans los qualls se diu envia Mestre Rovert a la senyora duquesa

///......///......///

testes franciscus castillo y Ioan ridonbars scrivent

SUMMARY

The study of the library of Juan de Borja, Duke of Gandia (1497-1553), has allowed us to get close to the ideal of life and mental outlook of one of the most distinguished members of the Valencian nobility, as well as to his family and intellectual environment, at a time when the cultural patterns of the Renaissance were at their zenith. Futhermore, the 280 books listed in the 1543 inventory, made a few days after the duke's death, permit us, by comparing it with other libraries of the aristocracy, to know the duke's principal contribution and originality, more so than the purely numerical criterion that M. Chévalier proposed when assessing the libraries of the nobility.

The more important features in the duke's books and reading material are without doubt the abundance and quality of religious works of clear moral character and oriented toward pious practices, interiority, and imitation of the life of Christ. Among these the writings of authors such as Erasmus and Vives stand out. With regard to the former, it shows not only the popularity he enjoyed among Spanish intellectuals, clerical and aristocratic, during the reign of Charles I, but also the existence of a circle of individuals of Erasmian inspiration, connected to the Borja family, as Juan de Molina, Bernardo Pérez de Chinchón, or Pedro A. Beuter. In similar manner, of the duke's two wives. Juana of Aragón and especially Francisca de Castro Pinós, we know of their cultivated spirituality. And Juan Luis Vives, one of the most outstanding followers of Erasmus, had occasion to rejoice in his friendship with Juan de Borja and in the latter's interest in the moral proposals that Vives advocated.

Indeed. the library reflects a mental outlook very much imbued with the ideal of the Christian knight («miles Christi»), who, above all, typifies the moral hero, inspired by the then current Christian humanism, and which his son and heir. St. Francisco de Borja, will undoubtedly follow. Hence, the many works of the classical world, found in the ducal library, were likely to have been read from a Christian viewpoint and from a moral perspective, since these values were to serve as examples in a knight's formation.

The library also contained a number of valuable works in philosophy, history, politics and law, grammar, poetry and theatre, together with volumes on geography, natural sciences, medicine and astronomy, similar, on the other hand, to those in other libraries of the high nobility. In all these libraries there are traces of the Renaissance, as inspired by Italian writers who were then in vogue, and these help complete humanism's ideal in its purely intellectual and literary aspects.

Because of the undoubted relevance of this ducal library, we have thought it opportune to add to this study a list of the authors and works in the inventory as well as a transcription of the inventory itself.

TEXTUS INEDITI

MINOS SEU MARE TUTUM

PRIMITIVO MARIÑO – Madrid.

Este, llamémoslo folleto, manuscrito, en muy mal estado por desidia, es un borrador de una obra, con tachaduras y repeticiones, que reflejan el momento de la elaboración del mismo. Pero es de notoria importancia por el hecho de que se nos antoja ser la primera respuesta al *De mare libero* de Hugo Grocio. Que es réplica a éste se ve del título completo, donde se dice *respondet mari libero Batavorum*. Nada tenía de particular que no expresara el nombre de Grocio, pues éste había publicado su obrita en anónimo el 1609 y como sabemos, era el cap. XII de su *De iure praedae* de publicación muy posterior[1].

El manuscrito que nosotros presentamos (Bibl. Univ. Salamanca *ms. 2284*) está escrito en latín como el libro de Grocio, con numerosas citas de la antigüedad clásica, alguna bíblica y las de rigor del «Anónimo Bátavo». El documento ni siquiera está entero, pues sólo son los cinco primeros capítulos (menos el III) y parece tener más extensión, como se desprende del final del cap. V.

Su autor, a juzgar por una referencia en el cap. I, es un jesuita. Y con toda probabilidad es el Padre Nicolás Bonaert, flamenco, nacido en Bruselas el 16 de abril de 1564, que había ingresado en la Compañía de Jesús el 21 de marzo de 1583 en Tréveris (Trier) y profesado en la misma el 10 de agosto de 1599. De su actividad docente sólo contamos con lo que refiere Alegambe: es profesor de filosofía en Douai y de teología en Lovaina a partir de 1603[2]. Sabemos que hacia 1610 está en España en comisión de servicios por su Orden para resolver asuntos, no de los colegios irlandeses de Valladolid y Salamanca, como quiere Alegambe, sino de pensiones a casas de jesuitas de los Países Bajos. En 1588 Felipe II había acordado subvencionar a la treintena de jesuitas que trabajan con los soldados españoles en los hospitales de éstos y en el mismo ejército con «600 escudos de a siete reales cada mes». Esta pensión, sin saber las causas, había sido rebajada. El jesuita viene a la Corte a pedir que la pensión se eleve a la cantidad de antes, habida cuenta, dice, que ahora en tiempo de tregua se precisa esta cantidad, y más también para llevar la acción de «combatir herejes» en las mismas Provincias Unidas «rebeldes» e incluso en Inglaterra, a donde tienen que desplazarse los Padres[3].

---

1 Luis GARCIA ARIAS: *Hugo Grocio. De la libertad de los mares* (Madrid 1956) p. 11, n. 4.
2 Ph. ALEGAMBE: *Bibliotheca Scriptorum S.I.* (Amberes 1643).
3 Archivo General de Simancas, *E. Leg. 1769*, s.f. Copias.

Alegambe habla de la obra que escribe Nicolás Bonaert «mientras está en España», obra que, sin decirnos si la ha visto, es «elegante y docta», dividida en dos partes, de «jurisconsulto y teólogo». Algo que se contradice con su misma reseña, pues no aparece la tarea de jurisconsulto del autor en su vida y, lo diremos, poco en su misma obra. Alegambe da también su título: *Mare non liberum sive Demonstratio Iuris Lusitanici ad Ocoeanum et comercium Indicum, contra Batavicam H. Grotii assertionem.* Naturalmente éste no concuerda con el que nosotros hemos encontrado, el *Minos seu mare tutum,* y ello nos alimenta la hipótesis de que con este título fue presentado al rey y que el *Minos* fuera el borrador. Sommervogel nos habla de alguna otra obra del autor puramente teológica que no ha tenido eco[4].

Si el *De mare libero* de Grocio era fruto de una situación política más que de una convicción jurídica profunda, pues lo que pretende es acallar conciencias de sus paisanos, los irenistas de las Provincias Unidas, no haciendo más que recoger los principios ya formulados por dos grandes juristas españoles, Francisco de Vitoria con su doctrina del *ius communicationis,* y Fernando Vázquez de Menchaca, con su estudio de la prescripción en el L. II de su *Controversias ilustres,* instituto del derecho civil al que niega valor aquí para el *ius gentium,* el *Minos* de Bonaert obedece también a una situación política, la de mostrar la fidelidad de las otras provincias al poder del rey de las Españas. Pero mientras Grocio sostiene con mayor seriedad jurídica la tesis del *mare liberum,* Bonaert rebatiendo a Grocio, afirma lo que éste niega y se ampara en una hegemonía de hecho que ostenta en el mundo el rey de España, como base fundamental de su opúsculo y que da razón al título del mismo.

Aparte del interés y de la aportación de Bonaert al problema del derecho del mar parece que hubo razones de oportunismo político para que su obra no se publicara. En el momento en que escribe él, 1610, ya estaba en vigor la tregua de los Doce años firmada en Amberes el 9 de abril de 1609, donde precisamente uno de los puntos de fricción a la hora de la negociación había sido el problema del comercio y de la libertad del mar. Y precisamente Grocio había escrito su obra para apoyar estos puntos conflictivos de la tregua. A España no le convenía, pues, suscitar de nuevo el problema. Además, le interesaba mantener la doctrina de la libertad de los mares en su contencioso con Venecia en el Adriático. Razones apuntadas por García Arias y que hacemos nuestras[5]. Cabe añadir la muerte repentina del autor en Valladolid. En España, por lo demás, no suscitó mayor interés[6].

No obstante todo ello, los autores hablan de una prohibición expresa del rey Felipe III de la publicación, pero que no ha aparecido[7]. Ni el mismo

[4] SOMMERVOGEL I 1688.

[5] GARCIA ARIAS 13.

[6] Camilo BARCIA TRELLES: *Fray Serafín de Freitas y el problema de la libertad oceánica* (Coimbra 1946) 12-13. Recogido en su libro *Estudios de política internacional y derecho de gentes* (Madrid 1948) 547-567.

[7] BARCIA TRELLES, 12. Adolfo MIAJA DE LA MUELA: *Las ideas fundamentales del Derecho de gentes en la obra de Fray Serafín de Freitas* (Madrid 1933) 14-15.

Grocio que de la obra tuvo noticia se preocupó de replicarle. Aunque también desconocemos si a sus manos llegó tal manuscrito; más bien creemos que no[8].

Decíamos al comienzo que el opúsculo de Bonaert es (la primera) respuesta al de Hugo Grocio, en una línea que más tarde continuaría, con más peso, Fray Serafín de Freitas, fraile portugués, mercedario, catedrático en Valladolid con su obra *De iusto Imperio Lusitanorum Asiatico* (Valladolid 1625). Pero como formulación es original la nueva categoría *Mare tutum* (1610), frente a *Mare liberum* de Grocio (1609), y a *Mare clausum* de Selden (1635). Un título, para nosotros, que encierra más connotaciones políticas que jurídicas.

Bonaert pretende afirmar lo que Grocio negó, que los portugueses no tienen título para el dominio (imperio) de los mares, ni de invención, ocupación, donación pontificia ni de prescripción o de costumbre o por justa guerra. Acusa a los bátavos de querer volver con su afirmación de la libertad del mar a la época áurea la del *ius gentium primaevum*, donde todo era común, no había posesión ni propiedad, mientras que hoy, dice, se vive otro derecho. Recordemos que esta división entre *ius gentium primaevum* y *ius gentium secundarium* la había puesto de relieve Vázquez de Menchaca, pero que ya estaba afincada en España (la vemos muy desarrolada anteriormente en Miguel de Ulzurrun)[9], y la rechazará en su obra Freitas, basando el *ius gentium* sin divisiones en el *ius naturale*[10]. Por otra parte hay que decir que tiene escasa consistencia al basarse ella en una teología de la historia, sin fundamento jurídico. Esta proclamación de la edad de oro – añade Bonaert – lleva a los bátavos a una libertad mal entendida, a la rebelión que culminó en la separación de la Corona de España, pues la guerra constante con su rey es un acto manifiesto de rebelión y de insumisión a su señor natural, puesto por Dios.

Defiende el autor el valor de la costumbre en el dominio del mar. Los portugueses llevan más de doscientos años haciendo sus viajes a la India. Defiende también la donación pontificia, llegando a decir que los Romanos Pontífices desde Martín V hasta Alejandro VI dieron a los portugueses, además de la misión evangelizadora, reinos, y como muestra de su ambigüedad o poca seguridad, «o aprobaron» el que los tuvieran. El volver al debatido problema del poder de las dos espadas del Pontífice es, sin duda, un anacronismo, pues estaba superado por la escuela española de Derecho de gentes y que el mismo Freitas rechazará haciéndose eco de la entonces reinante teoría del poder indirecto, que tan bien había elaborado Roberto Bellarmino[11].

---

[8] GARCIA ARIAS p. 28, n. 47. Refiriendo la carta de Grocio a su hermano, el 1 de abril de 1617. Ve también n. 48. Sobre la supuesta prohibición del *Minos*.

[9] Miguel de ULZURRUN: *Catholicum opus imperiale regiminis mundi* (Sevilla 1525) *Prima pars, tertia questio principalis.*

[10] MIAJA DE LA MUELA 25.

[11] Ibid. 17 ss.

Pero hay una razón simplemente política, no jurídica que a nuestro juicio avala, según Bonaert, la aceptación del imperio portugués. Es la de la seguridad marítima que han conseguido los mismos portugueses. Aduce dos ejemplos que todos aceptan y que han sido objeto de alabanza histórica: el del mítico rey Minos, que liberó el Mediterráneo desde Creta hasta Sicilia de ladrones y piratas y que pasó a la historia como el fundador de la primera talasocracia, y el de Pompeyo, que arrojó a los piratas del mar de Italia. «Si uno examina – dice – con atención los comienzos de los reinos, poco encontrará a la medida de la norma de justicia; sin embargo, con el posterior consenso de los pueblos y con la confirmación de la utilidad pública, todo ello se convierte en lo más justo».

También Bonaert plantea si el mar es objeto de dominio, distinguiendo él entre bien público y bien común. Y así es el título del cap. II: *Del mismo imperio legítimo del mar*, que parece ser un adelanto del título general de la obra de Freitas: *De iusto imperio Lusitanorum Asiatico*[12]. Pasando de la aserción no discutida del dominio y jurisdicción sobre el mar territorial, que entre nosotros está ya en las *Partidas*[13], y fue tan bien expresada por Rodrigo Suárez en la primera mitad del siglo XVI[14], Bonaert extiende este dominio, con los mismos principios, a los oceanos, que son como «lagos» y los lagos pueden ser objeto de dominio público de un Estado o reino. Para él no ha cambiado la perspectiva del mar como parte de la tierra, siendo así que tras el descubrimiento de América, es el mar quien realmente contiene a la tierra. Justificación enteca y más todavía la de asociar el dominio del oceano al concepto de Imperio, cuando dice: «Surgió el Imperio (se refiere al romano) sobre todos los pueblos, que excluyó para sí el tener y defender el mar en su conjunto».

Si el mar es susceptible de dominio, es lógico que sea por invención, ocupación o por guerra. Estas tres formas de adquirir dominio, rechazadas por Grocio para el mar oceano, son afirmadas en general por Bonaert, sin pasar a un análisis o prueba. Y como muestra de no sentirse muy seguro, pues ve como mejor o *desideratum* el estado contrario del mar libre y mar común, leámos el siguiente párrafo:

> «Si por ingenio humano pudiera mantenerse la paz simultáneamente con la posesión común, sería de desear que, al menos, el mar, como mínimo, el oceano mismo, se poseyese como un campo común de todos los pueblos, debería ser frecuentado en común por navegación y comercio, indistintamente por comerciantes y navegantes y pescadores de todos los pueblos».

---

[12] La obra de Freitas está reimpresa en Valladolid 1925. Con trad. de José ZURITA NIETO y pról. de Joaquín FERNANDEZ PRIDA. Y en Lisboa (1960) bilingüe, con introducción del profesor Marcelo CAETANO.

[13] Partida III, T. 28, ley 11.

[14] RODRIGO SUÁREZ: *Excellentissimae allegationes et consilia*. Tuvo numerosas edicciones tanto en España como en el extranjero. Nos referimos a su *allegatio XVI*. Para un estudio de la misma cf. GARCIA ARIAS: *La libertad de los mares según Rodrigo Suárez*, en A.F.V. XVII (1969-70) 37-60.

No cabe duda que el autor no se atreve a negar el *ius communicationis*, principio que había invocado Vitoria y que recogiera Grocio. El se hace eco de la razón política que prevaleció en nuestros reyes, en el mismo emperador Carlos V frente a la libertad de los mares que invocaba Francisco I, rey de Francia, en sus relaciones con él y que tanta complacencia tenía en el pueblo, como bien observó Miaja de la Muela[15]. En la perspectiva de Bonaert el recurso a formas de defensa del mar como la de las ligas marítimas (anfictionías) no parece ahora lo más oportuno:

«No dirán que hay que crear un Consejo de Europa (*consilium Europae*) en algún lugar, con uno o dos jueces de cada pueblo, para juzgar sobre asuntos de navegación y otros entre sus socios, y dotarlo de un jefe por suerte o de otra manera, y tratar de defender el mar, puertos y comercio, como sabemos fueron en otro tiempo los anfictiones de Grecia».

Bonaert cree más oportuno dar la jefatura a uno, citando a Isócrates; a aquel que fue el primero en alcanzarlo, que lo defendió con su sangre y denodados esfuerzos, que lo conquistó por guerra, que lo liberó de los enemigos, la piratería, y que ahora lo mantiene con el *animus*, aunque no con escuadras, por la dificultad de guerras en otros lugares. Es una clara alusión, a nuestro juicio poco adecuada, a la ocupación efectiva negada por Grocio. Pues bien, las circunstancias mencionadas se daban en los portugueses y en particular en su rey.

Es el capítulo V una confirmación literaria y elegante de la conveniencia de la «jefatura de uno» que ya había proclamado en el cap. IV en el dominio y jurisdicción de los mares atlánticos u oceánicos. Y ello partiendo de la afirmación también anterior del dominio y jurisdicción de los mares territoriales. Todo esto por razón del fin, consistente en la seguridad marítima. Por lo mismo es a la vez la afirmación de la hegemonía o, a fuer de ser exactos, «excelencias», «primacía» o «imperio» español (ya desligado del Sacro Romano Imperio). Esta cuestión era muy debatida, y defendida la primacía de España entonces por sus súbditos, cuando precisamente ésta ya empieza a declinar (Campanella dirá que la «conjunción de los astros» es adversa), porque el sol «empieza a ponerse», o si queremos utilizar los términos de nuestros autores, la «monarquía hispánica», comienza a estar enferma. Para conseguir la paz marítima es necesario, admite Bonaert, que el oceano tenga su ley. Y ésta solo puede darla uno, el que lo posee, el rey español, – buena forma de alentar al rey que había perdido reputación en la firma de la Tregua de los Doce años.

Queda por saber si fue Nicolás Bonaert el primero que trajo la noticia a España del escrito de Grocio. Lo lógico era que los que firmaron la Tregua de los Doce años dieran cuenta a la Corte de lo que pensaban las Provincias Unidas y del escrito que entre ellos circulaba. Pero sí es cierto que Bonaert, al redactar su opúsculo en España, no sabemos si en Salamanca o en Vallado-

---

[15] Miaja de la Muela 14.

lid, donde murió como indicamos, y al parecer de repente, utilizó el libro de Grocio, citando sus páginas. En Salamanca, debemos decir, apareció el manuscrito y de Salamanca recibió Grocio la noticia de que había sido contestada su obra.

La publicidad que pudo dar Bonaert a su obra parece que no quedó reducida al ámbito de la Corte ni al de su Orden, no constándonos, por otra parte, que obtuviera el *imprimatur* de la misma. Que haya llegado al rey, es probable, como piensan cuantos a él se refieren, y de otra forma distinta a la que nosotros hemos encontrado, y posiblemente tuviera el título que Alegambe le da. Resulta también claro que la noticia de su existencia traspasó las fronteras y que Grocio tuvo conocimiento de ella[16].

Hemos de decir, por último, que nuestra búsqueda dio este primer fruto. Esperemos que alguna vez, si existe, aparecerá el texto que se supone enviado al rey, y así podrá hacerse una mejor contribución al estudio del primero de la gran «campaña libresca» sobre el derecho del mar, de la que gustó hablar a García Arias en su excelente introducción al *De mare libero* de Hugo Grocio.

[16] En este sentido no compartimos la opinión de que Grocio se haya referido en su carta a Freitas y no a Bonaert, según cree el prof. Caetano, 40-41 (cfr. nota 12).

DOCUMENTOS

1

MINOS SIVE MARE TUTUM

RESPONDET MARI LIBERO BATAVORUM

Anónimo, atribuido a Nicolás Bonaert

Bibl. Univ. Salamanca *ms. 2284.*

[C. I]

Exiit hoc anno ex Batavica officina (ab aquilone scilicet) libellus cuius index «MARE LIBERUM sive de iure quod Batavis competit ad Indicana commercia»[a].

Liber auctorem non praefert, nec dignus[b] qui Batavorum populis ipsis sive ordinibus tribuatur, sententiae auctoritatem fortasse non defugient. Principio Christiani orbis principes populosque liberos omnes quasi de communi re ac iure compellat ac convocat, iudices futuros aut certe vindices interceptae[c] a Lusitanis Indicae navigationis[d] et mercaturae privatim usurpatae [atque defensae][e] caeteris gentibus a communi ac publico iure vitet injuria exclusis. Mare natura liberum esse et gentium omnium publicum itidem et mercaturam atque commercium nullo iure, ratione nulla, nullaque aequitate nisi Lusitanos jura sibi haec propria facere et retinere ac defendere contendunt, quae nullo titulo vindicare possunt, non inventionis aut occupationis, non donationis pontificiae, non praescriptionis aut consuetudinis.

Concludunt tandem atque deliberant Batavi ius commercii Indicani sive unita nobiscum pace seu induciis inductis sive continuato bello retinendum 10 Saturnalia, cupita nempe diu libertate [decembri][f] pro mero se affatim, prorsus et ingurgitare[g] atque[h] aureum seculum[i] quo nil cuiquam proprium [aut particulare][j][k]; non leges, non reges, non domini nec dominia[l], non magistratus, non subditi, non servus nec liber, imo liberi omnes omniaque pulchra ut Athenis quondam fuit, [reducere nobis postliminio sicut et novum evangelium iam volunt][m]. Nimirum Batavia, hodie Athenae, ea rerum vicissitudo, per eloquentiae imperium quidvis sibi licere putat, parituros sibi principes populosque cunctos et suae libertati inservituros ac ministraturos, scenicis alioqui dicteriis et maledictis oratoriis praescindendos. Libertate uti sciant oportet, aut quo per intemperantiam libertatis annis propriis principibus benignissimis [splendore longa generosis][n] clarissimis et imperio natis, sub patriis legibus antiquis [simis][o] humanis valde et commodis religionis disciplina (et tenebant)[p] catholicam et in Dominico grege sub communi pastore, egregii etiam pro et morum ingenua simplicitate, censebantur eo nomine ubique gentium nobiles et cuasi ad commercia, amicitiam, coniugia, consortiaque omnium amantissime excipiebantur [admittebantur][q] et in honore erant.

---

[a] Borrado: *dissertatio.* / [b] Borrado: *liber.* / [c] Borrado: *nulloque iure usurpatae.* / [d] Borrado: *et commerciorum communi publicaque omnium gentium iure sibi privatim per vim exteris exclusis gentibus parto atque.* / [e] Sobre línea. / [f] Sobre línea. / [g] Borrado: *volunt.* / [h] Borrado: *quasi libertati decembri.* / [i] Borrado: *nobles reducere.* / [j] Sobre línea. / [k] Borrado: *Sed in communi omnia.* / [l] Borrado: *nil cuipiam partium.* / [m] Al margen. / [n] Sobre línea. / [o] Borrado: *(simis).* / [p] Sobre línea. / [q] Sobre línea.

Malo [pro][r] quo fascino acti veritati non obedire, libertatem quam malum vocant, appetere ceperunt. Ac primum velut a vestra (ipso fundamento et sanctissimo, qui omnia[s] sustinebat loco) felicitatis eversione machinati, liberum coelum dixerunt δογμάτων οὐδένα ἄρχειν oportere, quemlibet libero coelo, id est, animo[t] agere, ac de pietatis religionisque rebus prout probaret sentire, loqui[u] vivere. Hanc et eam[v] conscientiae libertatem a se[w] indigetatam sibi primum[x] dedicarunt. Ab[y] illa discessione a fide, quod in proclivi est (non enim potest erga homines esse fidelis, aiunt nostrates patres, qui Deo extiterit infidelis) ad rebellionem, discessionemque a proprio principe transierunt. Id fuit liberam etiam terram velle [hius[z] ausi (compotes)[a], ut putant, (facti)[b] ac sese habere confidentes[c] Samum insuper petunt, mare nempe quod supererat][de] liberum clamant et sibi poscunt. Sibi, inquam, privatim, non Europae, non principibus populisve christiani orbis (quo aut non usuros Indicana navigatione aut incommodissimam experturos sciunt). Sed sibi potiusque Mauris, Turcisque et Mahumetanis dynastis ceteris [apertam][f] partamque christiano sanguine navigationem Oceani propinat[g]. Hoc quidem non prospiciunt, caeci sunt.

Verum iniuria nos Oceani ad Indiam imperium nobis mancipasse et tueri [contendunt][h]. An a Mauris et Turcis iniuria defendimus?[i]. Non, arbitror, nisi insaniant, iniuria nos hoc facere affirment, sed quod liberam Europaeis omnibus Indos commercii causa adeundi[j] facultatem non concedamus. Prodici nempe Christiani orbis [Batavi][k] sunt facti, Europae universae causam procuratorio nomine vere volunt, litem domino proprio, a quo libertatis usuram interimi habent, a quo per vim perque iniuriam et contumaciam recesserunt[l], intendant de vi deque iniuriis Φῶρ προσεγκαλεῖ[m]. Reges Galliarum aut Angliae, ipseve imperator Germaniae causaue huius patrocinium si suscip( )[n] iant (non facient, scio, non ita communis utilitatis et iuris ignari, aut osores sunt)[o] indignandum [non dedignandum foret][p] λέων μὲ καὶ φαγέτω, ὑμεῖς δε, ὦ Μεγαρεῖς [...] non deceret certe Batavos patrocinium istud arripere. Ceterum quam [istud][q] fortiter[r] tueantur[s] universe nil toto libro dixerunt quod causam attinget[t] aut ius quo Lusitani nituntur opugnet, quasi hi de occupando mollibus et aedificiis Oceano et [in viros][u] sortito dividendo agris [privatis singulis][v] asignatis agant, sic[w] de occupatione, inventione, praescriptione, donatione multa verba. Quae nec repellere necesse, aliorsum tendunt. Ius quo Indicanam navigationem et pigmentaria illa commercia Lusitani sibi privatim tuentur, paucis indicamus[x].

Ante hos ducentos fere annos magnanimi piissimique Portugalliae reges, debellatis qui ditionem suam occupabant, eiectisque Mauris de transferendis in Africam armis, deque christianae pietatis doctrina inter barbaras et ignotas gentes per illa littora Indiam versus diseminandam cogitare et serio agere coeperunt. Id improbo labore ac ut tunc apparebat, insano [ac pertinaci][y] conatu et studio tentatum saepius ma-

---

[r] Sobre línea. / [s] Borrado: *fulgiebat.* / [t] Borrado: *uti.* / [u] Sobre línea. / [v] Sobre línea. / [w] Sobre línea. / [x] Borrado: *consecratam.* / [y] Borrado: *hac.* Al margen: *Concil. Toletan.* / [z] Borrado: *iam.* / [a] Sobre línea. / [b] Sobre línea. Borrado: *compotes.* / [c] Borrado: *dix dicunt quod sui similes quondam alii liberati sumus eo quod fecerimus omnes abominationes istas.* / [d] Al margen. / [e] Borrado: *Hoc nunc iam.* / [f] Sobre línea. / [g] Borrado: *Hoc ignotum perspicaces homines non decet.* / [h] Borrado: *aiunt.* / [i] Borrado, aunque no todo: *Portubus occupatis, castellis structis, classibus subinde magno cum hominum viriumque dispendio mittendis tutam praestamus.* / [j] Sobre línea. / [k] Sobre línea. / [l] Borrado: *aufugerunt.* Al margen: *defecerunt.* / [m] Borrado: / [n] Borrado: *-erent.* / [o] Borrado: *non fortaesse.* / [p] Sobre línea. / [q] Borrado: *illud.* Sobre línea. / [r] Borrado: *illud.* / [s] Borrado: *dispiciamus.* / [t] Borrado: *ut.* / [u] Sobre línea. Borrado: *per cives.* / [v] Sobre línea. / [w] Borrado: *ipsi.* / [x] Borrado: *designamus.* / [y] Sobre línea.

gno cum hominum, navium, mercium dispendio[z]; tandem aperta ad Indiam via, successisse visum, atque ex successu, non ex consilio, cum admiratione et laude[a] christianis regibus, principibus, populisque cunctis, pontifices Romani(s) a Martino V ad Sixtum IV et Alexandrum VI mandata Lusitanis regibus omnium illac gentium ad Christum Dominum vocatione, regna, regiones, insulas, portus, mercaturam sive commercii ius, portus, piscationes per Orientalem Oceanum perque Indiam concesserunt sive donarunt aut probarunt faustave praecatione et sacerdotali benedictione prosecuti honestarunt, interdictis[b], sub aliisque poenis gravissimis, guibusvis populis, regionibus, principibus[c] ad illas gentes navigatione, commercio, itione, reditione, Lusitani, durissima suscepta provincia, iter sibi primum illac maximis cum difficultatibus fecerunt, munierunt mare vastissimum praedonibus Turcis, Arabibus, aliis infidelibus christiani nominis hostibus iuratis infestissimum tutum, iis bello eiectis, portubus, opportunisque locis occupatis, castellis instructis, praesidio firmatis, reddiderunt, arduo et heroico ac vis incredibili opere ac labore, sive conversionis [praedicationis][d] legatae sive a pontifice sive mercaturae et quaestus causa ducti id fecerint, certe e christiana Europaeque totius re negotium adeo magnum gestum et confectum fuit.

Anne propriis id sumptibus intolerabilibus aliqui futuris, sine ullo compendio administrare illos hoc oportuit, nullo stipendio assidue militare et mercibus devehendis inservire? Concessum a Pontifice Lusitanis regibus [consentientibus christianis][ef] privatim commercium sive monopolium illarum mercium non quidem neccessariarum et quae iam olim privata alicuius gentis mercatura [non sic meritae][g] in Europam devehi ac diredi solebant. Eo lucro vix profundissimae impensationes sustineri poterant, vix pax maritima parare poterant[h]. Consentientibus, certe non dissentietibus christianis populis omnibus [in iis Batavis tunc papistis][i], per tot annos gestum. At nunc quod nunquam sani designasse in parta parataque veniunt, et κοινὸν Ἕρμην, communem Mercurium volunt. Nempe Lusitani[j] sex aut septem per annos[k] instruendis mittendisque clasibus, militibus subinde in praesidiis collocatis ac suplementis instauratis perpetuo praesto sint, in adsint mari continuo a Turca et Mauris regibus occupando, Batavi nullo negotio aperto et paccato mari fruantur, ad nota et metu nostro aut odio amica sibi loca navigent, mercentur, eant, redeant assidue, magnum inde lucrum capiant, ad eos mercaturae Iudicae integrum commercium devolvatur.

Et vapulent interim[l], in statione perseverent [Lusitani][m], parta sanguine proprio mercatura et navigatione Batavos uti frui videant[n] κακὸν ἀλλοδαποῖσι φένοντας verumque adeo animorum malum [haeresim][o] nec prohibeant, [homines tutela sua sanos navigare velint quos sciunt[p] opem, arma, auxilium certe consilium infidelibus, hostibusque regibus ferre][q]. Apertae nimis[r] aequitatis haec sunt, ut homines quosvis, qui modo cum fidei humanitatem non exuerint, quantumvis pertinaces et quos οὐκ γὰρ πείσεις οὐδ᾽ ἢν πείθεις convincant. Ad summam, si Europaeis Indicana commercia retinenda et conservanda, cuipiam regi, regno aut reipublicae [monopolio iusto][s] negotium dandum[t] cuius intersit[u] Oceanum armis tutum, portus praesidiis fir-

---

[z] Borrado: *per.* / [a] Borrado: *-atum.* / [b] Borrado: *excommunicationis.* / [c] Borrado: *illis maribus.* / [d] Sobre línea. / [e] Al margen. / [f] Borrado: *aut non dissentientibus, probantibus ... populis omnibus.* / [g] Sobre línea. / [h] Error gramatical. / [i] Sobre línea. / [j] Borrado: *perpetuo classibus.* / [k] Borrado: *armandis.* / [l] Borrado: *Sicut Stratonicus, de Lacedemonis dicere solebat, Lusitani ad summam si penes Europaeos.* / [m] Sobre línea. / [n] Borrado: *ac patiantur.* / [o] Sobre línea. / [p] Borrado: *quam primum.* / [q] Al margen. / [r] Borrado: ininteligible. / [s] Sobre línea. / [t] Borrado: *monopolio permittendum.* / [u] Borrado: *mare.*

mis [tenere][v] tueri. Si omnibus[w] regibus, urbibus, civibus suis quemque temporibus, navibus, armis navigare liceat, Turcarum et inimicarum ubique gentium[x] singuli praedae sint [Oceanus nobis rursum][y] claudatur[z], gentium conversio omnino impediatur, qui multi Christo nomen dederunt, ad idola ad Mahumetanismumque desciscant. Sed haec non curat Hippoclides, id est, Batava recens respublica, quae quidem[a] non ut[b] unum proselytum [sed ut quaestum faciat][c] mare se et aridam circuire[d] praedicat. Ingenuum[e] nullam pietatis speciem libidini propriae obtendere.

Verum non [tanti res est][f][g] ipsa erat, ut christiani principes et populi omnes[h] quasi ad Hierosolymitanam expeditionem fuerint convocandi[i] quo [Batavi][j] ipsi libero mari quaestum faciant. Malo vobis quod primum, pernicioso exemplo, principes coeptantes a proprio principe rebellionem populos suscip(i)eritis et voti feceritis compotes[k].

Avaritiam, arrogatiam et alia magnis imperiis obiectari solita, contumeliasque et invidiam dum[l] accusant, libertatem et speciosa alia nomina praetexerunt, fucum[m] vobis ac omnibus populis faciunt, nebulones, qui veritati offundunt nebulam ποίμεσιν οὐκ φιλίον, ληστῃ δὲ νυκτὸς ἀμείνω. Firmae leges ab eo latae. Idem fortasse unum minus sapienter fecisse gloriosissimos Portugalliae ac Hispaniae reges, praecipueque Philippum II, regem a multis saeculis maximum, prudentissimum, insigniter pium, fateri nos oportuerit, quod rebelles sibi Batavos non tam de imperio quam de nefarie violata religione, templorum ut imaginum sacrarum amolitione ac demolitione [diuturno][n] bello sit persequutus[o] famae hac parte minus consulens. Namque Batavi suumque Lugdunum hodie (si superis placet) Athenae ipsae sunt, maximum gloriantur ipsi[p] sapientiae humanae toto orbe musaeum, quare etiam et linguae spiculis veneno suo infectis, reges iustissimos, de christiano orbe bene merentissimos petere et configere non verentur. «Disperdet tamen Deus universa labia dolosa, linguam magniloquam. Qui dixerunt: Linguam nostram magnificabimus, labia nostra a nobis sunt, quis noster dominus est?». Nullum, inquiunt, dominum agnoscimus, non pontificem, non regem[q]. Omnes enim hos novae sapientiae et eloquentiae [...][r] a nobis longe repellimus, iniustos et tyrannos ostendimus, quantumvis legitimi, probi et a Deo ipso nobis impositi sint, ipsi qui [Deo][s] cari et probati.

Verum enimvero si oracula divina minus iam audiunt, Platonem saltem suum audiant, monentem: «Ego, (inquit ille) tibi dicam, ne et tu, sicut plurimi, impie agas»[t]. Non enim est aliud hac re impium magis, nec quod impensius cavere ac vitare oporteat, quam ne, primo quidem loco, in deos sermone aut opere peccemus. Secundo vero in divinos homines. Sed magna cautio adhibenda, quum hominem quempiam aut vituperare aut laudare instituis, ne non recte id facias, [atque][u] ob hanc [maxime, praecipue][v] causam ediscere expedit, rationem qua bonos viros malosque dignoscas. Indignatur enim Deus cum quis sibi similem vituperat aut contrario modo habentem laudat. Est vero Deo similis vir bonus. Neque enim existimes lapides quidem sacros esse et ligna, et aves [quosdam Junoni aut Jovi][w] [aut][x][y] ac angues (Esculapio et heroibus), homines vero sacros nullos esse. Sed omnium rerum sacrum maximum est vir bonus, impurissimus vero improbus. Hisce rationibus Plato Minoem suum a(b) tragicis maledictis defendebat[z] quae magis catholicis regibus nostris bella Domini gerentibus, pietatem christianam sartam tectam ab omni piaculo, sinceramque tueri laborantibus contendentibus conveniant.

---

[v] Sobre línea. / [w] Borrado: *urbibus*. / [x] Borrado: *omnis*. / [y] Sobre línea. / [z] Borrado: *mare iterum nobis*. / [a] Borrado: *quaestus propriae causa*. / [b] Borrado: *faciat*. /[c] Sobre línea. / [d] Borrado: *fatetur*. / [e] Borrado: *hoc*. / [f] Sobre línea. / [g] Borrado: *eiusmodi est*. / [h] Borrado: *ut sibi auxilio presto sint*. / [i] Borrado: *et*. / [j] Sobre línea. / [k] Al margen: Tacit, *Histor*. 4 [IV, 18ss.]. / [l] Borrado: *querunt*. / [m] Borrado: *faciunt offusi veri*. / [n] Sobre línea. / [o] Borrado: *glo-*. / [p] Borrado: *credunt*. / [q] Al margen: Salmo 11, [4-5]. / [r] Ininteligible. / [s] Sobre línea. / [t] Al margen: Plato, in *Minos* [318 e]. / [u] Sobre línea. / [v] Entre corchetes. / [w] Entre corchetes. / [x] Borrado: *aut*. / [y] Entre corchetes. / [z] borrado: *nosque*.

Fusius haec de Minois justitia et maris imperio tractanda fuerunt propter libri titulum et argumentum omne. Ea igitur pietatis atque justitiae gloria apud homines relicta regem illum decessisse apparet, ut mortuis etiam apud inferos ius dicere a diis praetura acepta crederetur[a]. Illa autem maxime re gloriam, gratiamque hanc[b] invenisse et comparasse narrant, qui (uti dicere incepimus) instructa primum classe, e Creta ad Siciliam mare praedonibus purgarit, navigantibus tutum[c], munitaque ubique portuum, urbium, turrium receptacula praestiterit. Hoc enim modo malim interpretari τὰ κρησφύγατα praesidia et perfugia navigant a Minoe et Cretensibus[d] praeparata quam contrario, quo grammatici κρησγύγατα[e] explicant[f], speluncas in rupibus quo se homines ad mare habitantes recipiebant, classem Cretensem mare tenentes fugientes, latrones scilicet et praedones antra et [latebra][g] quibus se, ut solent, condebant. Chresphygeta appellabant, ut eandem etiam Minois iustitiam confirmat haec interpretatio. Sed de Minois thalassocratia, de qua toto[h] antiquis temporibus rerum publicarum statu aureo, quam Batavi optant prae legitimo imperio, pulchre et ex ingenio et iudicio, ut solet, Thucidides[i].

«Ad troianam (inquit) expeditionem cum iam mari plurimum uterentur [Graeci][j] convenire. Minos enim omnium quos fama accepimus, antiquissimus, classem comparavit[k] eiusque quod nunc Graecum mare dicitur, maxima parte est potitus[l], Cycladumque insularum imperium occupavit, (in quarum plurimas disertas primus ipse colonos deduxit), eiectis laribus, fillisque suis principibus constitutis. Praedones insuper (ut verisimile est) e mari, quoad potuit, sustulit, quo ad se magis reditus venirent. Namque Graeci olim, et ex Barbaris quique[m] in continenti ad mare habitabant, et quotquot insulas incolebant, cum iam magis coeperunt navibus mutuo ad alios traiicere, ad latrocinia sunt conversi non impotentissimis quibusque ducibus sese illis praebentibus[n] quaestus sibi parandi[o] causa[p], victusque imbecillioribus. Subito igitur in civitates non muratas irruentes et quae dispersis pagis incolebantur, ipsas[q] diripiebant, ex eo quod plurimum vivebant[r]. Cum nondum opus hoc pudori esset, potius quam gloriam aliquam conciliaret, declarant vero hoc etiam nunc continentis incolae aliqui, quibus recte id agere ornamento est, atque veteres etiam poetae, apud quos sic rogantur navigantes an praedones sint, quasi id opus nec rogati dedignentur, nec qui rescire volunt probro dent[s].

Depraedabantur autem et terram se mutuo et usque adhuc magna Graciae pars veteri ratione incolitur apud Locros, Ozolas et Aetolos et Acarnanas et[t] iis finitimam continentem. Sed et perpetuo etiam armorum gestandorum consuetudo ex antiquo latrocinio [apud hoc continentis incolas][u] retinentur. Nam et Graeciae universae cum ferro ambulare in more fuit propter inmunita[v] domicilia minimeque tutos inter se congressus vitaeque adeo quotidianae consuetudinem armati transigebant, sicut barbari. Haec vero Graciae pars, quae adhuc sic utitur argumento est communis aliquando omnibus agendae vitae consuetudinis. «Quae sequuntur omnia Minois classem maximo usui Graeciae universae ad pacem et mutua commercia fuisse confirmat».

---

[a] Borrado: *crediderint.* / [b] Borrado: *ap. homines.* / [c] Borrado: *tutaque.* / [d] Borrado: *navigantibus.* / [e] Borrado: *dicunt.* / [f] Al margen: Suidas. Eust., δδοὺς, T.; Etymolog. [Suidae Lexicon III, 187: πρὸς τοὺς χειμώνας στενά καὶ δχορώματα καὶ κατὰφυγή· οἱ δέ φασιν, δτι κρηταιεῖς τοὺς νησιώτας ἅμα Μίνῳ τῶ βασιλεῖ θαλασσοκρατοῦντες ἔφυγον ἐς σπήλαιά τινα. Ὅθεν εκεῖνα ὠνομάσθησαν κρησφύγητα. Etymolog. M. 538, 1. Eustathii comentarii ad Homeri Odysseam, T. 1688, 55, 1861, 27: δτι τὰ ἐπί αποφυγῇ τοῦ κρητὸς Μίνωος κατασκευασθένια ὑπὸ διωχθέντων ὑπ'αὐτοῦ ληστῶν φρουρία οὔτως ἐκλήθη ἐτιμολογικῶς. Etymolog. M. 538, 1. / [g] Sobre línea. / [h] Borrado: *cum.* / [i] Al margen: Tucid., L. I, *initio.* [III, 5-V, 3]. / [j] Entre corchetes. / [k] Borrado: *et Graecum mare maxima ex parte.* / [l] Borrado: *eiectis laribus.* / [m] Borrado: *quotquot.* / [n] Borrado: *tum.* / [o] Borrado: *proprii.* / [p] Borrado: *tum etiam infirmioribus alendis.* / [q] Borrado: *depraedabantur.* / [r] Al margen: Quintil. L. 3 c. 9. / [s] Al margen: Od. / [t] Borrado: *adiacentium.* / [u] Sobre línea. / [v] Borrado: *habitatione.*

Constituta namque (inquit) Minois classe, tutius navigare licebat. Nam et[w] praedones ex insulis, in quarum plurimas tunc colonos deduxit, eiecit et homines qui iuxta ad mare habitabant, rei faciendae magis attenti, securius[x] agere ac firmius habitare coeperunt. Eorum etiam aliqui ditiores effecti muris circa constructis, sese munierunt: quaestus namque proprii causa imbecilliores potentiorum dominationem faciebant, ipsique potentiores facultatibus [opibus][y] aucti minores urbes sibi subdebant».

Huiusmodi regnorum initia si quis[z] examinet, paucis ad iustitiae normam exacta inveniet, tamen posteriori populorum consensu et utilitate publica confirmata vel rectissima evaserunt, quae etsi non usque adeo recta comperiantur, tamen immota non movere ex usu pacis et salutis communis sit. Si volent homines quosque vel familias singulas ad aureae illius (quam somniant) aetatis libertatem revocare, ne illi Typhonicas procellas orbi inducant, nihil pro voto faciant, sed facient licet et succedant omnia, an ne ea rerum facies Cyclopea pulchra et e re communi videtur, si quisque familiae suae leges et iura det, nullum communem dominum aut ducem[a] domus singulae agnoscant, sed de re, de jurgio aut de levi convitio [ad bellandum arrectae, arbitros capere recusent][b], ad arma veniant, accurrentes[c] nefas prohibere cupientes vicinos, si possint, vi pellant, iudicio non acquiescant, nulla iudicia, nullae communes leges, non denique themis ulla sit? Non equidem hoc terrae utile fuerit, sed in mare[d] eo iure uti volunt, praecipue in Oceano, cuius nullum communem dominum concedunt nec ad protectionem et iurisdictionem quidem, ut si navis Batava in Oceano Indico navigans cum alia Florentina aut Gennuensi de negotio non conveniat, ius in manibus sit futurum aut expectandus[e] e machina Deus qui litem dirimit.

Nisi si hic ut in maiori etiam re concilio cuipiam navigantium aut marinorum numinum iudicium deferre volunt[f]. Certe ex illorum sententia simul ac quis navigare accepit, imperium hominum omnium exivit extra principum omnium iurisdictionem est. Nam mare liberum nullius dominio subiacet, et facient homines navigantes[g] quasi piscis maris et quasi reptile non habens principem[h], ut se mutuo depraedentur ac devorent inulti nullo vindice, nullo duce. Sed mare universum ad[i] hominum dominationem non minus quam terram pertinere, et alio quoque[j] non minus firmo principio repetemus proximo capite ne hoc ulterius excrescat.

[C. II]

De (e)odem maris legitimo imperio[1].

Philosophi Graecorum quotquot universum hoc divinae providentiae gubernatione regi docuerunt, in hisque praecipue Stoici mundum definiunt, sive σύστημα, ut

---

[w] Borrado: *malefici.* / [x] Borrado: *magis.* / [y] Sobre línea. Al margen: Tucid. [VI, 2-3]. / [z] Borrado: *ad normam.* / [a] Borrado: *familiae.* / [b] Sobre línea. / [c] Borrado: *componere compescere.* / [d] Borrado: *convenire putant.* / [e] Borrado: *e coelo arbiter qui aut.* / [f] Cap. V libelli, p. 26, 27 [de Grocio]. / [g] Borrado: *sicut.* / [h] Al margen: Habac. 1 [8-9]. / [i] Borrado: *dominationem.* / [j] Borrado: *etiam capite.*

---

[1] Al margen: Deut. 10, 14: *En Domini Dei tui coelum est et coelum coeli, terra et omnia quae in ea sunt.* Sal. 88, 12: *Tui sunt coeli et tua est terra, orbem et plenitudinem eius tu fundasti.* Sal. 113, 24: *Coelum coeli Domino, terram autem dedit filiis hominum.* Cic., *De nat. deor. 2. Item de mundo Dei et hominum domus stoica, licet ad coelum.* Lex autem maris. De lege Rhodia. Quorsum illa Ambrosii: *iste (inquit) sinus* maris meus, etc. Hexam., L. 5, c. 10 (PL XIV, 217-220), 861 B. Vide et 262 D. De piscium pia navigatione nostra quaestuaria, quae optima conveniunt τῇ εξουσία, Basil. 47 (PG XXXIII, col.): σύστημα ἐκ θεῶν καὶ ἀνθρώπων καὶ τῶν ἕνεκα αὐτωνγεγονότων, Laert., Zenone 522 (VII, 138-139). *Deus proprius dominus* universi, homines usu. Philo, *de Cain* 86 B (De Cherubim I, 119). Levit. 25, 23.

enim (ait Cicero) Athenas et Lacedemonem, Atheniensium Lacedemoniorumque causa putandum est conditas esse, omnia quae sint in his urbibus eorum populorum recte esse dicuntur. Sic quaecunque sunt in omni mundo, deorum atque hominum putanda sunt. Haec[k] admoto sacrae doctrinae lumine, non arguentur quidem, sed illustrabuntur et nitebunt purius: «Domini enim Dei tui coelum est, et coelum et terra et omnia quae in ea sunt»[l]. Philo[m] sic distinguit: δεῖ κτήσει μὲν τὰ παρὰ Θεοῦ, κρήσει μόνον γηνέσεως ἔιναι «Proprietate et dominio Dei esse omnia, usu tantum cr(e)aturis concessa». «Proprium (inquit) opus possessor[n] donavit, quia non eget, is vero qui utitur, non possidet [dominio], quia unus Dominus omnium est atque herus, qui rectissime dicere potest: «Mea est omnis terra, id est, quidquid genitum est, meum est, vos vero advenae et (proselyti) coloni estis coram me»[o].

Ad universi videlicet dominium Philo commode refert quae singulariter Deus de promissa Israelitis terra pronunciavit[p], iure, nam ea alibi universim offeruntur. «Tui sunt coeli et tua est terra, orbem terrae et plenitudinem eius tu fundasti, Aquilonem et mare tu creasti»[q]. Sed de usufructu[r] perpetua donatione hominibus concesso diserte etiam atque distincte alio oraculo cautum. «Benedicti vos ad Dominum qui fecit coelum et terram. Coelum coeli Domino, terram autem dedit filiis hominum»[s]. Cum (inquit) Deus artifex et auctor ἀριστοτέχνας iure omnia possideret, tamen largae[t] donationis beneficio vos[u] ditavit et honestavit, supremo enim tamen sibi excepto coelo [quo vos penetrare non valetis nec ex usu vestro foret][v] inferiorum omnium cum terra hominibus dominium cessit, illis a se primum prolatis verbis: «Benedixitque illis Deus, et ait: Crescite et multiplicamini, et replete terram, et subiicite eam et dominamini piscibus maris et volatilibus coeli et universis animantibus quae moventur super terram»[w].

Vulgari hebreae linguae et graecae phrasi, coelum coeli sive coelorum supremum coelum, quod maxime et propriissime coelum est, significatur [sicut Canticum Canticorum eximium et rectissime canticum vocandum nuncupant, et κακὰ κακῶν insigniter mala dixit Euripides][x]. Reliqua deorsum omnia cum terra [hominibus][y] in usum data, quasi domus communis inter Deum et homines partitione facta, aedes infima, id est, [primae aedium partes][z] et quae solum terram ipsam habent, (inferiore cubiculo)[a] inferrima suae mortalibus obtigissent, superae post consignationem superis quorum coelum sedes ἕδος ἀσφαλές ἀεί, ait poeta[2].

Sicut autem ei qui eiusmodi domus partem emisset aut conduxisset, aer coenationibus inclusus ad primum consignationem cum parietibus et adhaerentibus quibusdam in usum cedit, sic et in maxima hac domo, ex donatione illa divina, aer qua aves volant (quod etiam coelum vocatur)[b], cum ipsis avibus ho(mi)ni mancipata, similiter atque cum piscibus, mare, ut si eo humana solertia et audacia processisset, ut sicut navibus mare peragrare piscationis et peregrinationis causa, sic aerem remigio alarum (quod Dedalus ille tentasse fertur) permeare didicissent et assuessent, non minus aeris quae Galliae incumbit regio cum hominibus illac volantibus et praeter volantibus in christianissimi regis ditione forent, quam (qui)[c] Parisiis habitant, divergantur[d], peregrinantur, aut quoquo versus per illam provinciam iter faciunt.

---

[k] Borrado: *quidem q.* / [l] Al margen: Deut. 10, 14. / [m] Al margen: Filón, *Cain* 85 [Es *De Cherubin*, I, 196, 6]. / [n] Borrado: *ac dominus.* / [o] Al margen: Lev. 25, 23. / [p] Filón, Cf. nota pg. anterior. / [q] Salmo 88, [12-13]. / [r] Borrado: *merito.* / [s] *Al margen: Salmo 113, 24. [115, 15-16].* / [t] Borrado: *benignae.* / [u] Borrado: *homines omnes.* / [v] Entre corchetes. / [w] Génesis, 1, [22]. / [x] Al margen. / [y] Sobre línea. / [z] Al margen. / [a] Al margen. / [b] Sobre línea. / [c] Sobre línea. / [d] Borrado: *aut.*

---

[2] Pindaro, [Nem. 6, 3].

Quin nec dominio huic solummodo regio et universali imperii et iurisdictionis, quod nunc asserimus, communis[e] qui vocatur[f] aer, subicere non recusant, verum et privata possessione intercipitur, domibus[g], turribusque quantumvis arduis (absit insana gigantica sive babylonica arrogantia adversus Deum sese muniendi aut (insurgendi) in solo proprio nec pedem ponere nec aerem haurire alieno cuipiam invito patrifamilias licet. De mari certe nulla dubitatio, cum terra in hominum partem cadere, non minus quam flumina et lacus, lacus videlicet et mare est, pulcherrimusque adeo lacus πολυκαλλῆς λίμνη[h] assidue a poeta nominatur, atque sicut empta domo, cum hortis et viridiariis stagna et piscinae, piscibus quoque minime (quale in domorum venditionibus est) exceptis. Hoc Batavi non negant, qui mari magis etiam quam terra ipsa utuntur, sed publicum communi usui relictum nullo privato dominio impeditum volunt. Esto sane. Nam quale[i] istud sit, e vestigio definiemus. Hoc tantum nunc sumimus mare ut terrae partem, eodem quo terra iure hominis imperium agnoscere.

Atque primum quidem pro indiviso sicut et orbis caetera Adami filiis possessum, siquidem saeculo aliquo rudi mundo ante vel post diluvium una tantum gens, unica[j] respublica hominum omnium fuit. Sed postquam divisit Altissimus gentes et separavit filios Adam, constituit terminos populis[k], nationibus videlicet[l] provinciae suas pro tempore assignavit cum fluminibus, lacubus, littoribus et maris parte quappiam[m] piscaturis, [civibus plerumque][n] propriam, navigaturis innoxie [gentibus][o] omnibus communem. Sed quod ad protectionem et iurisdictionem spectat, cum nullam orbis partem quae hominibus frequentaretur ἀθέμιστον oporteret, sub eiusdem nationis potestate ad quam littora pertinebant aequora etiam maris aliquatenus commode pro viribus tuenda esse debuerunt; id e communi usu et pace maxime fuerat, ni si quod[p] postea commune pluribus gentibus imperium insurrexit, quod mare sibi universe tenendum et tuendum excepit.

De terra quidem quae Canan primum ex divini consilii partitione tigerat [dedit illis montes Seir][q] Israelitarum nationi, postmodum ex compacto tradita [privatorum iurium respublica, publicorum potentissima][r] non uno loco in sacris aperte cautum legimus: «Venite ad montem Amorrhaeorum et ad caetera quae ei proxima sunt campestria atque montana et humiliora loca contra meridiem et iuxta littus maris, terram Chananaeorum et Libani usque ad flumen magnum Eufratem»[s]. «En, inquit, tradidi vobis, ingredimini et possidete eam». Alibi expressius dictis legibus et terminis definitis: «A deserto et a Libano, a flumine magno Eufrate usque ad mare occidentale erunt termini vestri»[t].

Nationibus caeteris per orbem dispertitae quidem et datae provinciae atque ex eiusdem donationis divinae benignitate possessae, verum proprii iuris ignaris fortasse, hospites enim testamentorum gentes et promissi(o)nis spem non habentes, sicut in potioribus et coelestibus, sic etiam in terrenis bonis utebantur tamen fruebanturque non minus Idumei concessis a Deo Seir montibus et Moabitae atque Amonitae suis regionibus quam Israelitae sua palam a Deo accepta. S.S.E. et populo praecipue dicens: «Transibitis per terminos fratrum vestri, etc. filiorum Essau qui habitant in Geir, et timebunt vos. Videte ergo diligentes ne moveamini contra eos. Neque enim

---

[e] Borrado: *quae.* / [f] Borrado: *ait.* / [g] Borrado: *tollendis.* / [h] Al margen: H[omero] Lib. 19 & 1. Lib. 13, & fin. et lib. seq. / [i] Borrado: *hoc.* / [j] Borrado: *natio haec.* / [k] Al margen: Deut. 32, [8-9]. Al margen: *adhuc post divisionem provinciarum usus maris in communi, sed singula maria sub principibus.* / [l] Borrado: *aliis.* / [m] Borrado: *quae.* / [n] Sobre línea. / [o] Sobre línea. / [p] Borrado: *fortasse.* / [q] Al margen. Al margen: Deut. 1 [per totum]. / [r] Al margen. Demosthenes p. 117 46 *Amphictyonica.* / [s] Al margen: Deut. 1, [7-8]. / [t] Al margen: Deut. 11, [24].

dabo vobis de terra eorum quantum potest unius pedis calcare vestigium. Quia in possessionem Esau dedi montem Geir. Cibos emetis ab eis pecunia et comedetis. Aquam emptam haurietis et bibetis»[u]. Simili(ter) etiam in terminatione Amnonitis cavet auctor Deus: «Et accedens in vicina filiorum Ammon, cave ne pugnes contra eos, nec movearis ad praelium. Non enim dabo tibi de terra filiorum Ammon. Quia filiis Loth dedi eam in possessionem»[v].

Ad hunc modum et de aliis terris et populis de quibus non legimus arbitrari oportet, regiones videlicet suas certis finibus cum agris, montibus, fluminibus, fontibus a Deo habere, privata[w] libidine nobis non tentandas aut bello aggrediendas. Inferre autem bella finitimis (ait Augustinus)[x], et inde in cetera procedere ac populos sibi non molestos sola regni cupiditate conterere et subdere, quid aliud quam grande latrocinium nominandum est? Nec minus iniquum et insanum iam certe fuerit, confussis agrorum, regnorum, provinciarumque limitibus ad aurei saeculi[y] communionem privatim et publice possessa singula revocare[z] atque in communi uti fruique alienis velle. Non enim (iam) ultra in medio iacere beneficia naturae promiscue utenda putanda sunt. Post divisionem autem communis rei alienae portionis.

[C. IV]

Oceanum ad Indos partim occupatione et apertione, partim bello partum Lusitanis. Etiam in medio positum illis deferendum.

1. Imperii commoditas ut olim in Atlantica, Plato, 3. 117 E. Et classis Atlantica. M. navium 119 B[3].

2. Regnum heroicum et patrium ex beneficio artificii et belli. Polit. 3 c 10 D. Polyb., 176[4].

3. Grande latrocinium, Augustini, de civit. L. 4 c. 6[5].

4. Impensae et labores. Pindar., Pyth. 199[6].

5. Territoria autem sunt ex occupatione populorum, ut privata dominia, ex occupatione singulorum. Batavi, c. 5[7].

---

[u] Al margen: Deut. 2, [4-7]. / [v] Al margen. Ind. dict. D. 19, [2]. / [w] Borrado: *cupidine*. Al margen: Avaritia atque luxuria dissociavere mortales. Seneca. [XL, 36]. / [x] D. August. *de civit.* lib. 4, cap. 6: Inferre autem bella finitimis, et inde in caetera procedere, ac populos sibi non molestos sola regni cupiditate conterere et subdere, quid aliud quam grande latrocinium nominandum est? / [y] Borrado: *confus.* / [z] Borrado: *vos*. Al margen: Seneca, *epist.* 91, [XC, 5]: Illo ergo saeculo, quod aureum perhibent, penes sapientes fuisse regnum Poseidonius iudicat. Hi continebant manus et inferiorem a validioribus tuebantur, suadebant dissuadebantque et utilia atque inutilia monstrabant. Horum prudentia ne quid deesset suis providebat, fortitudo pericula arcebat, beneficentia augebat ornabatque subiectos. Officum erat imperare, non regnum. Nemo quantum posset, adversus eos experiebatur, per quos coeperat posse, nec erat cuiquam aut animus in iniuriam aut causa, cum bene imperanti bene pareretur nihilque rex maius minari male parentibus posset, quam ut abiret e regno.

---

[3] El pasaje es del *Critias*.

[4] [Aristóteles, Polit. III, 14 (1285 b): διὰ γὰρ τὸ τοὺς πρώτους γενέσθαι τοῦ πλήθους εὐεργέτας κατὰ τέχνας ἢ πόλεμον· Polibio, 176.

[5] S. Agustin, L. 4, c. 6. (Cf. n. g, pg. 14).

[6] Pindaro, *Pyth.*, 199, [0. 5. 15]: πόνος, δαπάνα τε μάρναται πρὸς ἔργον κινδύνῳ κεκαλυμμένον.

[7] [Grocio, H.: *De la libertad de los mares* (ed. de García Arias L.I.E.P., Madrid 1956) pp. 84ss. Cap. V: *Ni el mar de las Indias Orientales, ni el derecho de navegar en él, son propios de los portugueses por título de ocupación]*.

6. Isocrates, de maris imperio Atheniensium[8].

7. Duo maria[9].

An expedierit navigari ad Indos ab Europaeis, communine consilio et opera omnium mare aperiendum fuit.

Dignine gratia et praemio aliquo Lusitani.

An Lusitani ex commercio Indico dites, et an ex re ipsorum navigatio.

Heroicum apertionis et tutelae marium opus.

Actio negotiorum gestorum (*L. Mandasti, 46 de negotiis gestis*). Sicut ageremus si aut nullum omnino mandatum interessisset aut Titio mandasses, et ego, quia per me commodius negotium possim conficere, emissem.

Si rem negotiorum gestorum actio mihi danda, ut dari deberet, si negotium quod tuum esse existimares, cum esset meum, gessisses, sicut ex contrario[10].

L. 2. Si quis absentis negotia geserit, licet ignorantis, tamen quidquid utiliter in rem eius impenderit, vel etiam ipse se in rem absentis (alicui) obligaverit, habet eo nomine actionem, etc. ... Justum est, si utiliter gessit, praestari quidquid eo nomine vel abest.

Si liber homo fide mihi serviens, mutuam pecuniam sumpserit, eamque in rem meam verterit, etc. Non enim quasi amici, sed quasi domini negotium gessit[11].

Pomponius, *q. ad fin. &.* Erit igitur et post ratihabitationem negotiorum gestorum actio, et lege sequenti per totam[12].

Sane, inquam, pervidere non possum quin minus maris sive oceani sive Mediterranei partes in territoriis populorum aut rerum publicarum sint quam fluminum et riparum. Quorum cum similiter usus iure gentium publicus dicatur, tamen et flumina non solum in territorio et republica cuiuspiam[a] communia ut theatra esse posse in confesso est[b], sed et universitatis aut singulorum propria efficiuntur. Riparum[c] certe quae eodem parive iure publicae[d] proprietas illorum est, quorum praediis haerent, usu tamen navigationis et piscationis publico nihil per hoc impediendo[e]. Nisi aliud fortasse fuerit, publica[f] quedam iure gentium dici ut flumina et ripas, aliud eodem et naturali iure communia[g] alia omnium gentium censeri, ut mare et littora. Nam priora illa universitatis publica[h] permanere satis fuerit, haec communica omnibus gentibus conservari oporteat.

Equidem si per hominum ingenium pax simul cum communi possessione[i] perstare posset, optandum ut saltim mare vel minimum oceanus ipse, ut communis quidam omnium gentium campus in communi possideretur, promiscuo usu et commercio navigantibus, piscantibusque gentibus cunctis frequentandus, asylon quoddam haberetur[j] et quasi sacer locus, quo bella, dissidiaque hominum reliqua de religione non per-

---

[a] Borrado: *propria.* / [b] Al margen: *L. I & hoc interdictum. De fluminibus.* / [c] Al margen: Riparum. *De rer. divis.* [D. I, 8, 5]. Riparum usus publicus est iure gentium sicut ipsius fluminis, itaque navem ad eas appellere, funes ex arboribus ibi natis religare, retia siccare et ex mare reducere, onus aliquid in his reponere cuilibet liberum est, sicut per ipsum flumen navigare. Sed proprietas illorum est, quorum praediis haerent: qua de causa arbores quoque in his natae eorundem sunt. In mare piscantibus liberum est casam in litore ponere, in qua se recipiant. (MOMMSEN-KRUEGER, I, 39). / [d] Borrado: *sunt.* / [e] Borrado: *atque.* / [f] Borrado: *s. ripas aut alias.* / [g] Borrado: *quaedam.* / [h] Borrado: *servari.* / [i] Borrado: *an.* / [j] Borrado: *censeretur.*

---

[8] Isócrates, περὶ τῆσ εἰρήνησ (VIII) 104ss.

[9] D. III, 5, 45 (46). C. I, C. I, 78.

[10] [D. III, 5, 2. MOMMSEN-KRUEGER I, 73].

[11] [D. III, 5, 35 (36). MOMMSEN-KRUEGER I, 77].

[12] [D. III, 10 et 11. C. I. C. KRUEGER I, 75].

vaderent, non, inquam, prohiberent quin gentes omnes quocumque nomine et religionis professione censerentur, innoxie ad commercia historiarumve liberet et undecumque navigarent et humanitatis consortiis miscerentur.

Aureum videlicet saeculum et Sanium imperium mare adhuc tenere, et eaquora ipsa Elysii quidam campi forent. Vota haec sunto, sed ut res sint[k] humanarum rerum status a mundi constitutione nec unquam tulit et nunc longissime abesse videtur, ut[l] quaerere aut vel sperare eiusmodi concordiam nec sani quidem sit, eo[m] feritatis et insanis per Mahometismum per novas haereses et perpetua bella itum est, ut pax potius et fida foedera inter homines et[n] liones[o] quam inter homines ipsos speranda putemus. Certe, ὡς οὐκ ἔστι λέουσι καὶ ἀνδράσιν ὅρκια πιστά (Homer., *Iliad.*)[13], sic nec hominibus impietate efferatis firma ulla pacta iniri possunt. «Non enim est pax impiis»[p].

Res ipsa de qua litigium incidit, pro exemplo sumatur: libera sit (inquiunt) quibusvis ad quosvis navigatio, Lusitani Oceanum classe non teneant nec prohibeant Indicanis navigatione et commercio gentes alias, privatus homo prout rebus suis commodum putabit, una et altera[q] nave pluribusve Indiam versus ad mercaturam abeat et communi republica fruatur. Maurus, Persa, Turca sit, catholicus, haereticus. Anne Batavi[r] pro infidelibus et hostibus nationibus[s] tuto nos sine justa clase navigaturos[t], castellis dirutis, praesidiis avocatis, portubus excipiendos benigneque habendos[u] spondere possunt? Non arbitror, facient, nec si facerent, nos ea sponsione fidere oporteret[v]. Atqui Lusitanis vel rei tantum faciendae causa honeste ad Indiam navigare licuit. Licuit etiam (inquiunt) et licebit non minus Europaeis caeteris. Nempe de re communi in communi consulendum fuit, collatis consiliis, armis, opibus, classis instruenda, mare aperiendum, infesti hostes pellendi, coercendi, navibus viris(bus)[w], operibus. Sic communi periculo et impensis parta navigatio Europaeis omnibus constaret, perpetua defensione conservaretur, Oceani[x] imperium retineretur communi iure populis.

Sed ducatus alicui singulariter deferendus, iurisdictio mandanda fuit. Non aient commune Europae concilium alicubi constituendum uno duobusve iudicibus e singulis populis delectis, qui de navigationis aliisque communibus rebus inter socios iudicarent, ducem sortito quales Graeciae Amphictyones fuisse olim scimus. II e civitatibus quae Amphictyonides ex hoc dictae quod iure ἀμφικτυονίας participarent, mittebantur Delphos aut Pylas, quo (residebant) conveniebant, si quod litigium de[y] oraculo Delphico, de sacris ludis, de navigatione[z], de olympicis induciis, aliisve communibus rebus incidissent, iudicabant, noxios multatabant[a]. Communibus his causis leges initio dictae Amphictyonum iuramento ipso continebantur, cuius partem aliquam Aeschines orator[b] recitat in haec verba: Nullam ex Amphictyonidibus civitatibus excidio damnandam neque profluente aqua prohibendam nec in bello nec in pace, si civis haec transgrediatur, béllo illato cohibendum, urbes[c] evertendas.

---

[k] Borrado: *praesens.* / [l] Borrado: *sperare.* / [m] Al margen: Ininteligible. / [n] Borrado: *quos.* / [o] Borrado: *speranda.* / [p] Al margen: Isaias. / [q] Borrado: *et.* / [r] Borrado: *sponsionem.* / [s] Borrado: *nobis spondere.* / [t] Borrado: *per eversionem.* / [u] Borrado: *fideiiubere.* / [v] Borrado: *sed quando.* / [w] Borrado: *bus.* / [x] Borrado: *maris.* / [y] Borrado: *templo.* / [z] Borrado: *impedit.* / [a] Al margen: *Phocenses, Amphictyonia exclusi et templo Delphico propter sacrilegium.* Pausanias 318, 40. [X, II, 3]. / [b] Al margen: Aeschines, περὶ παραπρεσβείας 43. [E. II. 115]. / [c] Borrado: *excidendas.*

---

[13] [Homero, X, 262].

Idem si quis [Delphici Apollinis] pecunias furetur, vel consilium inneat aut machinetur quippiam adversus templi ministros [vel ea quae ad templum pertinent] prohibituros ac vindicaturos, pede, manu, voce et[d] opibus cunctis iuramento dirae gravissimae[e] adiectae. Si quis Graecum hominem ex custodiendis civitatibus praedaretur, si qua urbs publico Graciae hosti, id est, Medo, non restitisset, ad Amphictyonicum iudicium pertinuit. Et huiusmodi alia ad summam omnia quaecumque ad communem[f] religionis patriae cultum, pacem, concordiamque Graecorum spectarent, Amphictyonum curae et arbitrio commissa erant. Verum communes Europae iudices, qui inter liberos (po)populos de dissidiis decernant, nulli se dent[g] εἰ δὲ που τις διος δικάστον χωρας ἔχειν μὴ κυαμωλαχόντος, αλλ ἥπερ δεῖ χειροτονίᾳ δικαστοῦ μόνῃ αὐτῷ τῷ εἰδέναι Sapientium, prudentumque nullius iudicium Lusitanos detrectaturos arbitror, tantum causae bonitatis manifestae confidere debent.

Apud hos ergo causam dicunt, de Oceani [Indiam versus defendendo][h] imperio sibi vindicando. Ac siquidem (aiunt) quod sibi vendicando necessarium demostratum est, mare hoc et in eo navigantes sub alicuius tutela et ditione futuri sunt, id nobis [imperium][i] rivale deferendum fuerat, si de deferendo ageretur; si nunc de deferendo ageretur[j] adeuntibus certe et tenentibus non invidendum. Aut enim (ait Isócrates)[k] maris imperium iis concedendum, qui primi id sunt adepti, aut qui plurimis beneficiis alios affecerint, praemii nomine conferendum, aut qui commodissime illud tenere et meri possunt, praecipue autem iis quos maxime e publica utilitate imperio usuros confidere oporteat[l].

Ea omnia aliaque plurima Lusitanis conveniunt, navigationis ab Europa ad Indos primi inventores sunt[m] ἅπας δ'ευρόντος ἔργον cum insano fere ausu tentatam, laboribus, impensis, sanguine plurimo per multos annos aperuerunt, munierunt, opportunissimam regionem inter Europaeos omnes ad eam navigationem occupant. Nam ex Oceano maximis navibus, qualibus opus est, commodius solvas, reliquae nationes quae Oceanum accolunt, si illuc contendant, aliena littora ... navigent necesse est: Lusitana videlicet aut Hispana, at illi non nisi sua unquam[no] Indiam usque navigarunt, aut inimica quasi iusto bello sua facere potuerunt et fecerunt. Nam primo Oceanus sulcandus Lusitanus et Hispanus, qui[p] littoribus undique et insulis Occidentem versus Hispanis cohibetur, atque adeo in eius imperii territorio est. Sequitur Atlanticus Oceanus quem a Maurorum imperio asserere sibi bello aut vacuum occupare[q] iure potuerunt[r].

Africana sive Aetiopica maria reliqua (ad mare usque ad Rubrum)[s] deserta nullius tutelae aut imperio commendata sine alicuius etiam iniuria aut querella obtinuerunt. Possident[t] mare Arabicum, Persicumque Sinum et omnem ab Aegypto ad Indiam Oceanum, quem uno nomine Rubrum Mare appellarunt aliquandiu Romani, bello[u], classibus, praesidis, castellis tuentur. Ut nullus vel brevissimus maris sinus aut tractus tota navigatione sit, cuius imperium ad se aliqua ratione pertinere Batavi vel ex Europaeis quispiam dicere possit. Atlanticae quondam insulae (quam somniant) propter situs oportunitatem, et veterem occupationem Oceani imperium commo-

---

[d] Al margen: Vide. Plutarch, Themistocles[a] et Cenone foederatis. [a]Borrado: *sociis.*/ [e] Borrado: *adieciebantur.* / [f] Borrado: *pietatem.* Diodor. Sic., lib. 16. [I. 3-2. I], 22,3-23, 3. / [g] Borrado: *Verum.* Al margen: Max. Tyr. 38. [XVI, 3, 4]. / [h] Borrado: *ad nos.* / [i] Sobre línea. / [j] Borrado: *quanto magis partis.* / [k] Al margen: Isócrates, *Panegir.* 45 [20-25]. / [l] Al margen: *locus, peritia, antiquitas, merita.* / [m] Pindar., Olymp. 13. [17]. / [n] Herod. 218 b. 4. *Graeci qui ad [...] pugnarunt, laudantur.* / [o] Borrado: *aut inimica nav.* / [p] Borrado: *Inter Hispaniam et.* / [q] Borrado: *sibi potuerunt.* / [r] Borrado: *Africae circumnavis.* / [s] Sobre línea. / [t] Borrado: *Rubrum ipsum.* / [u] Borrado: *sibi.*

dum[v] affinxit Plato, quasi id ipsa ratio[w] et communis utilitas postulet, ut res gerant ii qui ad manum et qui commodissime sint facturi, si non inepti aut indigni sint, aut quae invidia est, manus protendere, alio utilitates pervertere aut pessundare portuum (marium)[x] commoditate, quae a natura (a Deo, inquam) habent, frui vetare? Cum praecipue non indigni sint, sed maximis publicisque beneficiis id demeruerint.

Primo quidem quod desperatae expeditionis huius auctores primi extiterint, qui gentibus connatu et audacia praeierint, ut si vel cum primum initio annis abhinc fere (...)[y] de expeditione cogitarunt, Europaeos omnes populos et principes christianos tunc et catholicos, ad opus id una secum aggrediendum convocassent, omnesque simul collatis viribus classem adornassent, Lusitanis classis principatus merito tunc deferretur, quemadmodum et Argonautae illi quondam Jasonem prae Castore et Polluce, Herculeque adeo ipso ducem sibi delegisse commemorantur, non quidem quod is clarissimis heroibus Jovis filiis praestare crederetur, sed quod author primus reliquos concitasset. Hercules facile princeps[z] cunctis suffragiis designatus, honorem cum indignatione etiam recusans decore a poetis inducitur: μήτις ἐμοί τόδε κύδος ὀπαζέτω, οὐ γάρ ἔγωγε / πείσομαι,ὥς δὲ καὶ ἄλλον ἀναστήσασθαι ἐρύζω / αὐτός δτις ξυνάγειρε καὶ ἀρχεύοι δμαδοιο / Ἠ'ρα μέγα φρονέων ἐπὶ δ'ἦνεον ὡς ἐκέλευεν / Ἡρακλέης[a].

Quanto igitur magis post superatas Cyaneas tauris subactis, pervigilem draconem[b] sopitum atque interfectum aureo iam vellere reportato[c], principatus auctoritas Aesonidi debeatur? [Cum praecipue iam nunc Lusitanicis viribus, industria e regnis cum Castellanorum potentia coniunctis in uno Hispaniae rege et Jason et Hercules sint][d]. Guerrae certe sint ac ludus conficta illa magna certamina et Herculei ipsi labores si cum Lusitanis conferantur. Sed et opera resque ipsae quanti sint, ad Pontum Euxinum devenisse et remeasse, vellere uno quantumvis aureo ditiores redisse, colunnas navigationis humanae terminos apud Gades fixisse, praecircumnavigata Lybia, superata non semel illa horribili olim torrida zona, pulsis Oceano toto barbaris ac infidelibus praedonibus Turcis, Arabibus, Medis, orbe universo [vacuis aliquibus Geryonas expoliasse][e] pervas et ausis iniuncto, pigmentis aromatis herbis fructibus arboribus[f] inauditis autper fabulas antea narratis, copia maiori quam quae fruges Europae[g] proveniunt, ad nos allatis et gentium omnium commercio villissimo expositis? Quorum vel ad historiam solam cognitio maior res est quam quae ullo humano praemio compensari possit, ut maxima illa evangelio praeconii[h] ad tot populos, apud quos nec nominatus fuerat Christus, delati. Nunc taceam quae fortasse Batavi nec ad laudem quidem pertinere[i] putarint, at saltim nautici homines na( )[j] valis artis per Lusitanorum experimenta periculosissima per ingenii curas et impensas maximas incrementa cum laude excip( )ere[k] et grate ac gratanter frui[l] debuissent.

Aliud hoc etiam caput sit dignitatis idoneitatisve ad imperium, artis navigationis quae ex veteri usu peritia, omniumque illac marium notitia. Atqui sapientia[m] cum viribus coniuncta maximum, imo totum ad imperium est. ἐστί γε ἄμαχον (quod Synesius ait) ὅταν ἰχύς καὶ σοφίαν συγγενῶνται[n]. Haec autem (omnino necessaria)[o] non facile in alia Europae natione inveniantur, ut si res in medio ac penes Amphictyones aliquos iudicium esset, non alii principatum quam peritissimo, potentissimo ac bene-

---

[v] Borrado: *attribuit.* / [w] Borrado: *postulet.* / [x] Sobre línea. / [y] Borrado: *cui omnium.* / [z] Espacio en blanco. / [a] Borrado: *cui omnium.* / [b] Al margen: Apollon., lib. 1. [I, 345]. / [c] Borrado: *honos.* / [d] Al margen. / [e] Al margen. / [f] Borrado: *incog.* / [g] Borrado: *apud nos.* / [h] Borrado: *nominis Christi est, ubi.* / [i] Borrado: *putantur.* / [j] Borrado: *-uticae.* / [k] Borrado: *-iant.* / [l] Borrado: *-antur.* / [m] Borrado: *cum benefice.* / [n] Synes. 70 [PG. LXVI, 1064]. / [o] Sobre línea.

merentissimo deferendum censerent. Quemadmodum et olim Graeciae populi magis etiam quam expediret liberis, quum proprio periculo didicissent, oportere adversus publicum hostem communi classe se tueri, imperium sive duccatum sine controversia potentissimis tunc Lacedemoniis aut certe peritissimi simul ac potentibus Atheniensibus concesse.

Et si enim quis iustissimum potius atque prudentem deligendum[p] haud inmerito putare quis possit, tamen non eo loco hominum sunt, aut aliquando fuisse memoria repetas, ut infirmissimo per sapientiae aut[q] iustitiae reverentiam parere et obsecundare potentiores quique sustineant[r] τῶν μὲν ἰδίων δικαίων τῶν ἐν ταίς πολιτείαις οἱ νόμοι κοινὴν τὴν μετουσίαν ἔδοσαν καὶ ἴσην καὶ τοῖς ἀσθένεσιν καὶ τοῖς ἰσχυεροῖς. τῶν δ' Ἑλληνικῶν δικαίων οἱ κρατεόυντες ὁρισταὶ τοῖς ἥττοσι γίγνονται.

Quidem humanis negotiis consuluerint, qui optimos quos ac sapientissimos cives in rebus iudices constituerit, communes diversarum rerum publicarum atque regnorum res non nisi potentior commodore curet ac gerat. Quin autem Christiani per Europam orbis rationibus et religionem propagandam et commercii utilitatibus expediat Oceani navigationem Lusitanorum opera partam tueri ac defendere nemo dubitare queat. Aut igitur (uti dicebamus) coniunctis viribus atque consilio Europaeorum omnium principum ac populorum communi classe et impensis, quod Graeci ex Aristio censu fecisse commorantur, hoc praestandum, aut quod facilius et ad jurationem aptius[s] dilecto principi aut populo negotium totum commendandum, collata videlicet ad eam rem pecunia [nemo enim propriis stipendiis ad alienam securitatem et lucrum militauerit][t], in quod etiam Graecae illius[u] foederatae adversus Persas classis administratione e[v] re cedere necesse fuit, tota re Atheniensibus cum imperio commissa. Quorum[w] propter locum, potentiam, peritiam[x] et beneficia in Graecos opportunitates ac merita minora multo sunt quam quae cum Lusitanicis componantur, nedum cum potentia, iustitia, meritis, pietate et benignitate, quibus catholicus rex Philippus III caeteris Europae principibus ad hoc imperium praestat.

Is omnibus maior et[y] si de electione ageretur, cunctis praeferendus, Oceani imperium iure[z] occupavit et tenet, videant [Batavi][a] quale sint ipsos praecipue inter Europaeos litem regi suo (aut, ut volunt, quondam suo) intentare, bellum movere. Si iure[b] agatur, apud regis ipsius senatum aut dictos arbitros disceptandum inter aemulos. sed imperii nulli sunt, extra controversiam res est. Verum si[c] expediret ut rex catholicus ex compacto alii principi imperium cederet, quis iste futurus qui impensas persolveret, castella, navallia[d] alia commode portubus inaedificata pretio emeret, de damno satis daret[e]. Verum enimvero nec per amentiam cogitare quis possit ut[f] Oceani imperium alius teneat quam qui rerum per insulas et Indias et Orientem et Occidentem [versus][g] potitur. Quin autem rex catholicus eas terras, aliaque maria a maioribus inventa et occupata possideat ac teneat, nemini dubium esse; iurene an iniuria nil ad Batavos pertinet nisi si ipsi non solum Europae, sed Asiae orbisque universi patroni et libertatis vindices per libertatem ipsam novam evasi[ere]sse(nt).

Sed aiunt mare[h] et Oceanum multi minus nemo occupare potest. Qui mare tenet, occupasse certe dicendus fuerit, alioqui quomodo teneat? Nec verbis magis possessionem iudicantibus de alia re quam de mari veteres Graeci et Latini usi sunt. Hi enim

---

[p] Borrado: *potius*. / [q] Borrado: *virtutis*. / [r] Borrado: *sustineant*. / [s] Al margen: Demosthenes, *De Rhodiorum libertate*, 46 [XV, 29]. / [t] Borrado: *ali*. / [u] Borrado: *classis*. / [v] Borrado: *vestigio*. /[w] Borrado: *situs periti*. / [x] Borrado: *adimi et adversus Graeciam merita*. / [y] Borrado: *siquidem res in*. / [z] Borrado: *affectavit*. / [a] Sobre línea. / [b] Borrado: *agendum*. / [c] Borrado: *ex compacto*. / [d] Borrado: *aedificia*. / [e] Borrado: *se*. / [f] Sobre línea. / [g] Sobre línea. / [h] Borrado: *praecipue et Oceanum*.

[mare][i] tenere, illi κρατεῖν[j], cum qui mare dominetur perpetuo dicunt; quae voces de re manibus apprehensa proprie pronunciantur. Non enim Graeci minus quam Latini verbi primam propriamque notionem hanc arbitror[k]. Tenentur vero manu gladii atque hastae, quamvis huiusmodi tota a capulo ad cuspidem digitis et palma occupari non possint, sed capulo aut manubrio apprehenso recte teneri et possideri dicuntur. Ad eam rationem[l] mare [et Oceanum ipse][m] quantus quantus est, munitis castellis et praesidio portubus[n] stationibus opportunis, perpetuis[o] classibus, subinde instaurandis ac mittendis satis teneri creditur. Id ipsumque est quod Batavi dolent et queruntur quod istoc modo Lusitani Oceanum occuparint, simul autem cum querella de occupatione, occupari posse inficias eunt.

Istud certe recte monent aut[p] innuunt, oportere qui mari potiri velit aut opus habeat, valide [ἐγκρατῶς] tenere[q] ἐγκρατῶς κρατεῖν, uti feram [aut avem][rs]; si dimissum [aut minus caute habitum][t], elabitur et ad naturam redeat, non amplius in potestate futurum, sed occupantis iterum fieri[u]. A(b) hostibus [quidem][v] eo solum modo, id est, annis res tueri possimus, a civibus aut amicis iure se tueri suffecerit. Imperii autem ius animo etiam solo retinetur. Ceterum universim verum, totumque est quod scripsit Agatharchides, reges tot bonorum haeredes non posse illa sine certaminibus tueri[w]. Namque privatas res, [fortunas][x] (ait), lex possessoribus firmas custodit, regias vero [divitias][yz] ferrum auferre per vim solet.

Laudo et optarim perpetuas per Oceanum et Mediterraneum regis nostri classes maiores, firmioresque esse. Sed nullae adeo magnae opes suffecerint[a], legiones et classes[b] eo numero perpetuo ale( )ndas[c], ut hosti viribus omnibus [aliquando][d] contendant, obsistere valeant. Satis imperio et marium tutelae princeps providisse censendus[e], qui modica classe pro perpetui census reditibus assidue utatur, quanta purgando praedonibus mari et tuto a perpetuis etiam hostium classibus habendo satis sit paratus, si illi supra vires aliquando armentur[f], maiori [temporaria] classe contra tendere aut extraordinario auxilio suis subvenire. Nec mirum adeo [etiam][g] si per bellorum impensas fortunas et naufragia mare infirmiore quam opus foret classe teneatur, infestumque praedonibus et hostibus aliquandiu sit.

Quod potentissimo quondam Romanorum imperio accidisse scimus in minori mari, et si cum Oceano comparetur, lacu [quodam][h] existimando Mediterraneo. Quod quidem provinciis undique propriis contentum[i] non perpetuo tutum praestiterunt. Tamen non ideo imperium maris[j] excidisse putandi [fuerunt Romani][k], dum vires colligunt classem adornant[l], Pompeio negotium commendant[m] et ducem mittunt, qui classeis praedonum urbeis, portus receptacula sustulit, pacem maritimam[n] confecit. Nec custodiam evasisse fera dicenda quae laxior(e)i fune et minus firmo retenta disruptura illud ne non sit, ni tu per insolentiam et injuriam, terrore incuso, efferatam, auxilio[o] etiam tuo, ad libertatem iuves. Nam ad hoc exemplum Batavi Barbaris

---

[i] Sobre línea. / [j] Borrado: *de eo*. / [k] Al margen: Nec absimilis Hebraica locutio: [escrito en carácteres hebreos] Sal. 89 (26): *Et ponam in mari manum eius et in fluminibus dexteram eius* ... id est: Christo promittutur: τὸ κληρονόμον αὐτόν ἓιναι τοῦ κόσμου. (Rom. 4), *ut haeres esset mundi*. / [l] Borrado: *et*. / [m] Sobre línea. / [n] Borrado: *et*. / [o] Borrado: *que*. / [p] Borrado: *praedicant*. / [q] Borrado: Ininteligible. / [r] Sobre línea. / [s] Borrado: *si abeat*. / [t] Sobre línea. / [u] Borrado: *hoc*. / [v] Borrado: *quidem*. / [w] Al margen: Apud Photium 722 [F.H.G. III, 190]. / [x] Sobre línea. / [y] Sobre línea. / [z] Borrado: *apes*. / [a] Borrado: *ad ordinariae*. / [b] Borrado: *ordinatas*. / [c] Borrado: *possunt*. / [d] Sobre línea. / [e] Al margen: Demostenes, *Philipp*. 1 [19ss.]. / [f] Borrado: *eo*. / [g] Borrado: *etiam*. / [h] Sobre línea. / [i] Borrado: *tamen*. / [j] Borrado: *Roma tan*. / [k] Sobre línea. / [l] Al margen: Cicer., *Pro Flacco* [XII, 29]. / [m] Borrado: *dant*. / [n] Borrado: *suma virtute atque incredibili celeritate*. / [o] Borrado: *viribus*.

ac infidelibus gentibus praesto sunt[p][q] animo, ad Lusitanorum odium et perniciem concitant, consociatis consiliis et armis auxiliantur, ut ruptis foederibus Hispanos omnes Oriente[r] pellant, se solos ad commercia admittant. Nec advertunt politici homines se hac ratione Oceani imperium Turcae conciliare[s], non minus[t] hostiliter habendos, si illorum opera abuso adigent, votis (quod Deus avertat) potiri contingat[u].

Adigent fortasse nos vel atra veste ad bonam mentem, ut privati saltim divites reipublicae[v] in communi consulamus[w], censu habito, locupletissimos quosque cives navarchos, trierarchosque faciamus. Sunt satis multi[x] oneri huic ferendo idonei, ut navibus Hispani ( ) cus[y] Oceanus, triremibus Mediterraneum mare perpetuis tuto haberi posset, praedones et infesti homines ἐμπορίων λῆρου, qui ludicas[z] merces [ac perniciosa][a] quaquaversum exportant, a navigando arcerentur. Sed sapiant nec plus nimio magnanimam et confidentem pacientiam vellicent, ne virtutem [animis dogmata][b] iterum experiantur. Sed nec nunc quidem aut aliqua per incurias et[c] negotia nostra tempore eo loco res fuerunt, ut Batavi, qui potentissimos se mari iactant, Oceanum Indicum tenere dici possint, impares enim ad perpetuas classes quae ordinariis Hispanicis contra tendant, alendas multo sunt, aut dicant si classem quae Americanae navigationis tutelae praesto est, aggredi aliquando aperto mari te ausi sunt.

Sed tradioribus navibus aut tempestate disiectis πιρατικῶς insidiantur, ut lupi ovibus. Hi autem, etiamsi quandoque magnas strages dent, tamen non victores aut domini pastoresve sunt appellandi. Sicut nec Cilicei illi qui ante Pompeianam victoriam Mediterraneum (octingentis navibus infestum redebant, imperio tenere, sed latrocinio infestare merito dicerentur. Insaniant Batavi si de potentia cum catholico rege contendant. Credant saltim et contremiscant[d] et[e] pietati quidem ac iuri [commun][f] publicaeque Europae utilitati concedant praecipue, simulque legi illi φύσεως νόμος ... ἅπασι καινὸς ὅν οὐδεὶς καταλύσει χρόνος, ἄρχειν δεῖ ἠττόνων τοὺς τοὺς κρείττονας ne daemonibus pervicatiores sint[g].

[C. V]

Communia fora an generis humani aut adiacentium provinciarum, certe adjacentium quod iurisdictionem spectat (sua maria) aut potentissimorum aut ex compacto Anphictyonum θαλαττοκρατεῖς tenere possidere.

Res est[h] quibus feritatis et incultae immanitatis vinculis ac remediis ut deserta magis quam[i] habitata, mare quam terra, Oceanus maxime opus habet, immanibus spiris longissime protenditur, barbaris nationibus adnatis horridus[j][k] intractabilis ac vere ἄξεινος ut ingentem adeo atque saevam bellum domare et cicurare gloriosum ac vere heroicum opus sit. Sed aiunt: Esto gloriae[l] Lusitanis, non lucro privato, non inhospitae feritati prae priore. De hoc post viderimus[m]. Negare tantum ipsos arbitror,

---

[p] Borrado: *auxilia sunt.* / [q] Borrado: *quod illos consilio armis iuvent ut Lusitanos terra mari.* / [r] Borrado: *a se pro.* / [s] Borrado: *a quo non.* / [t] Borrado: *ipsi quam nos.* / [u] Borrado: *facit fortasse dum nos nimis plus.* / [v] Borrado: *rebus nostris.* / [w] Borrado: *ditissimos.* / [x] Borrado: *qui.* / [y] Borrado: *[bus].* / [z] Borrado: *inutiles.* / [a] Al margen. / [b] Al margen. / [c] Borrado: *in occupatione aut.* / [d] Borrado: *nec diabo, demom. deteriores sunt.* / [e] Borrado: *iuri.* / [f] Borrado: *commun-.* / [g] Al final del párrafo, aparece el margen: *De iure belli sive acquisitionis [in Mauros] et autores animarum maxiliatam. De iure portuum lege censoria et actione negotiorum gestorum.* / [h] Borrado: *agitur.* / [i] Borrado: *culta.* / [j] Borrado: *infestissimus.* / [k] Borrado: *et ver-.* / [l] Borrado: *sum-.* / [m] Borrado: *nunc an mare in ditione alicuius principis an populi esse oporteat.*

non sentire ac nec velle quidem mare atque ideo Oceanum aut eius[n] certe partes seu regiones aliquas in principum aut populorum ditione esse. Anne nec Galliae rex ad littora sua pertinentem Oceanum regit? Non Anglus, non Hispanus suis littoribus et aequoribus proximis ius dicent?

Certe Batavi ipsi maria sua tenet, interposita insulis freta, et propinqua aequora[o] non minus ad publicum ordinem dominium pertinere putant, quam terram ipsam [deteriore ne[p] populi qui Oceanum accolunt quam qui Mediterraneum conditione sint? Imo meliori vicinum ex alio littore prementem][q]. Loca publica haec sunt, ut et viae et fora iis privatis communiter uti licet, dominio privato occupare non licet, publico tenentur. Sicut et privatorum domus et agri sine utentium civium praeiudicio in reipublicae potestate sunt, eaque ratione omnia regis esse iure civili dicuntur, sic etiam publica, imo et ea [quia non privata][r] magistratuum curae insigniter[s] commendata. Existimo autem flumina in provinciis viarum publicarum rationem habere, lacus plateis similes, maria veluti magna fora, Mediterraneum quidem sicut Asiae, Europae atque Africae [similique adeo iure censentur][t] medium, sic etiam iis nationibus omnibus commerciis et utilitatibus miscendis commune[u] [ad publicam et singulorum utilitatem] Oceanus maximum adhuc forum est, potius quam publicus omnium gentium campus et humanae habitationis pomaerium[v].

Uno verbo, maria, ὑγρὰ κέλευθα viae publicae sunt humanae societati et communioni (leges quae balneo et quae campo publico mare comparant)[w] colendae et conservandae a Deo propositae, quarum usu innocuo nemo ex cosmopolitis prohibendus. Sed sicut in singulis regnis et urbibus suae viae, fora et plateae in regum et magistratuum suorum sunt, alioque iure et civibus alio hospitibus utenda proponuntur, sic etiam flumina et maria, quae interfluunt, quaeque alluunt navigationis fortasse, tantum promiscuo usu in communi relicto, ut in viis iter agendi, in reliquis civium sunt publica, non generis humani communia[x], certi principis imperio et tutelae commissa, non omnium communi, id est, nullo οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη[y]. Quod quidem publice non expedit, quod pacem orbis perturbat, gentes omnes cum omnibus committit, iustum esse non potest.

Bonus enim idem qui iustus est Deus[z] in eodem regno ut pascua et[a] sylvae duae singulis urbibus, oppidis, pagis etiam seorsim concessa, sic etiam et piscationis ius in flumine ac mari, non cuilibet Hispanorum castellano in Tago piscari licet, nec Toletanis quidem nisi qua territorium interfluit, Gatitanis sua littora, sua Malacitanis, alia aliis ad capturam sunt concessa. E re communi fuit ne(c) communia [omnia][b] forent. Sic societas humana, sic pax continetur. Mare alia quam littorum ratione et respectu divisionem non admissit, limitibus[c] fixis in alio signari non potuit, incomprenhensibile est, nullius populi bonis applicari potuit, domino omnino careat, sub nullius imperio, tutela aut iuridictione sit. Ridenda et miseranda. Fieri posse negant quod factum[d] dolent, beneficium maritimae pacis et Oceani Europaeis asserti quo [libentes][e] a gratis frui volunt, vituperant et evertunt. Sicut capra Lesbia.

---

[n] Borrado: *parte*. / [o] Borrado: *maria*. / [p] Al margen. Borrado: *conditione*. / [q] Al margen. / [r] Sobre líneas. / [s] Borrado: *singulariter*. / [t] Al margen. *L. ut in flumine publico navigare liceat* [D. XLIII, 14. MOMMSEN-KRUEGER, I, 735]. / [u] Al margen. / [v] Al margen: Iuvat commentum, D. Theodoretus (de provid. 2): πρόκειται τοιγαροῦν ἡ θάλασσα μέση τῆς οἰκουμένης, εἰς κόλπον μυρίους διῃρημένη, οἷοντις πόλεως μερίστης ἀγορὰ πᾶσαν τὴν αναρκαίων τὴν αφθονίαν παρέχοντα καὶ πόλλους κρατῆρας καὶ ὠνητάς δεχομένη καὶ τοὺς τε ἐντεῦθεν ἐκεῖσε παραπέμποντα καὶ ἐκεῖθεν ἄγουσα τῇδε P.G. LXXXIII, col. 585. / [w] Al margen: Homero, [Od. 3, 71. 177]. / [x] Borrado: *alicuius*. / [y] Al margen: Homer., [Il. 2, 204]. / [z] Borrado: ininteligible. / [a] Borrado: *lignas*. / [b] Sobre línea. / [c] Borrado: *certe certis*. / [d] Borrado: *quorum*. / [e] Sobre línea.

Lusitanorum imperium hoc capite nondum defendimus, Oceanum humanum dominium non detrectare, quos tergo[f] sustinere et ferre non abnuit, eosdem et homines esse, sincere ἀνέστους οὐκ ἀθεμίστους facere nec in pisces convertere aut reptilia non habentia ducem, hoc serio affirmamus; in desertis ferae sunt, quae dominum non agnoscunt, deserta ipsa in[g] principis aut reipublicae cuiuspiam territorio sunt [Affricana illa de quibus Salustius[h] ad Cyrenensium aut Cartaginensium rempublicam pertinuerunt][i]. Sic et maria deserta quaedam sunt, pisces feri, homines navigantes sicut hii qui per deserta iter faciunt sub principis qui mare tenet imperio agunt[j]. Alioqui videant quo res evadat si viatores vectoresque singuli non aliis regibus aut magistratibus ubique gentium quam quos domi reliquerunt, parituri sint κειροδικτά, nempe et ferinam vitam, aureum saeculum et libertatem vocant, et viribus iniustis imperium deferunt non legi omnium dominae. Atqui νόμος ὁ πάντων βασιλεὺς θνατῶν καὶ αθανατῶν «Lex omnium regina est mortalium et inmortalium, aiebat Pindarus[k] nec[l] alia maris aut Oceani, alia terrarum dice. Idem fas, lex eadem ratio, is est, per rationem sive cum ratione homines ubique imperium teneant oportet.

Sed obiciat fortasse quispiam Antonini imperatoris confessionem illam: ἐγὼ μὲν τοὺ κόσμου κύριος, ὁ δὲ νόμος θαλάσσης «Ego quidem mundi dominus, lex autem maris»[m]. Batavus hoc non allegat prudenter. Non enim qui rerum imperium tenebat, mari minus quam terrae iura dabat. Si autem lex maris domina, non homo, eo sensu dicatur quo Aristoteles definit: ὁ μὲν δυν τὸν νόμον κελεύων δοκεῖ κελεύειν ἄρχειν τὸν θεὸν καὶ τὸν νοῦν μόνουν, ὁ δ'ἄνθρωπον κελεύων προστίθησι καὶ θηρίον, siquidem hoc aiebat imperator[n] terrarum aeque ac maris imperium[o] legi concedere debuit. Nam sibi praeter leges alicubi imperium pro libidine exercendum tribuere aut sumere non regium sed tyrannicum omnino foret[p]. Non enim impune quae libet facere, id est, regem esse aut iniuriam facere imperio uti. Sed secundum leges, certamque rationem principes dominationem exercent, ut et artifices caeteri ex artis regulis operantur[q] ὡς ευθὺς ἔιναι τὸν βασιλέα νόμον ἔμφυχον, τὸν δὲ νόμον βασιλέα δίκαιον[r].

Lex autem aut ars sine ministro, sine artifice ubique marium et terrarum[s] mortuae[t] sunt, atque adeo inutiles et nihil agunt. Qua propter qui legem mari imperari vult, et homines legi administros admittat oportet, qui in mari aeque ac in terra magistratuum gerant, iurisdicionem exerceant. Littora in quae populus Romanus imperium haberet, populi Romani esse (*fortasse publica, non omnium gentium*)[u] Celsus arbitratur. Ego etiam aequora censeo. Nam nihil interest. Quorsum ergo gloriosa illa Antonini Caracallae verba (Nam Pii illius aut Philosophi doctrinam aut modestiam nullo modo redolent). Cum simpliciter quod volebat edicere potuisset, se licet mari cui pariter atque terrae imperabat, leges dare posset, tamen Rhodiorum de nauticis rebus leges communi nautarum usu receptas et probatas laudare et conformare, illisque nautica negotia dicari iubere, nisi si quibus aliter suis, id est, humanis legibus cautum sit. Nam his ubique praerrogativam tribuit.

---

[f] Borrado: *fati.* / [g] Borrado: *alicuius.* / [h] Borrado: *Ad Ammonem.* / [i] Al margen. / [j] Borrado: *si viatores.* Al margen: Aristides, v. 99 [Or. XLIV, 14]: *Egeion pelagas quam habitatum dicit propter frequentes insulas.* / [k] Al margen: Apud Platonem, in *Gorgias* 484 a. / [l] Borrado: *minus mari quam terrae imperet oportet.* / [m] Al margen: *Ad legem Rodhiam de iactu.* Arist. D. XIV, 2, 9. MOMMSEN-KRUEGER, I, 221. / [n] *Politica* L. 3, c. 12. 1287 a. / [o] Borrado: *Philosophus de terra.* / [p] Al margen: Salustio, 18, 18. / [q] Borrado: *ex eo.* / [r] Al margen: Philo, *de vita Mosis* 445 B. / [s] Borrado: *inutiles.* / [t] Borrado: *quae.* / [u] Al margen: *L. 3 ne quid in loco publico.* D. XLIII, 8. MOMMSEN-KRUEGER, I. 731-733.

Ipsa lex Rhodia ex imperio [principalibus][v w] illis Augusti et Antonini[x y] placitis legis habuit vigorem. Nec ipsa[z] contractuum et delictorum capita omnia quae in mari[a] vectoribus accidere poterant, definiebat. Sed minuta quaedam [omnino][b] et nautica, de gubernatoris, nautae, naupegi, aliorum mercedibus, de auctoris furto amissis, de iactu et huiusmodi reliquis, quae apud Lenuclavium legere potest[c]. Alia omnia Romanis legibus disceptanda et iudicanda cuncta vero apud magistratus principales quibus ab imperatore mandata iurisdictione: «Ais ergo, Antonine, te mundi universi dominum mari non dominari, extra mundum mare est. Quid[d] igitur hanc vel illam legem in mari observare iuvebas, si tibi nullum illic imperium?» Sed apertius est quid dicere voluerit, et qui debuerit quam ut interprete indigeat: «Cum Romani orbis imperium teneam, terrenis, maritimisque negotiis leges dici possim, Augusti et aliorum plurimorum principum qui similiter sanxerunt exemplum secutus, Rhodiam legem quae de nauticis rebus est, in maritimis observari praecipio». Rhodiorum nautalem disciplinam et veterem potentiam et per omnia maria navigationes in ipso etiam Oceano celebrant sequtores Latini et Graecii[e].

2

Archivo general de Simancas, *E. Leg. 1750* s.f. Copia

Señor:

El P. Nicolás Bonart, sacerdote de la Compañía de Jesus, residente de los Estados de Flandes, y al presente en esta corte, en nombre de las casas y colegios de la dicha Compañía de los dichos Estados, dice que la magestad del Rey Católico Don Felipe II, nuestro señor, que está en el cielo, por el año de mil y quinientos y ochenta ocho, señaló seyscientos escudos de a diez reales cada mes para el sustento de veynte y quatro religiosos de la dicha Compañía que allá hauían de asistir a su gente de guerra, la qual suma unos años después de la muerte de Su Magestad se vino a reducir a la mitad para doze de los dichos religiosos, como se queda hasta el día de oy. Pero como los ministerios que la dicha Compañía fuerçosamente ha de hazer en los dichos Estados en tiempo de las treguas son mucho más y de mayor importancia al serbicio de Vuestra Magestad y prouecho de la religión, que no fueron los que se hizieron en el exército con los dichos seyscientos escudos, hauiendo en este tiempo de instruir y promouer quanta gente podrá en la santa fee y deuoción de Vuestra Magestad con redución de los hereges a la misma fee y obediencia de Vuestra Magestad, y esso no solamente en las villas y tierras, donde la Compañía lo a hecho hasta agora con gran satisfación de todos los ministros de Vuestra Magestad, mas también en otras donde en tiempo de guerra no ha podido llegar, hasta embiar para el mismo fin padres en Olanda y otras Prouincias Unidas, como los embían en Inglaterra, y con esso no menos acudir a la gente de guerra y otros vasallos de Vuestra Magestad que en tiempo de treguas quedarán en los dichos Estados, para los quales ministerios y misioneros aurá también la dicha compañía de criar otros sujetos en sus seminarios sin el cargo de sustentar los

---

[v] Sobre línea. / [w] Borrado: *his.* / [x] Borrado: *ius.* / [y] Al margen: *Tiberii, Adriani, Pertinacis, Severi.* / [z] Borrado: *negotiorum.* / [a] Borrado: *et.* / [b] Sobre línea. / [c] Al margen: *Tomo 2 iuris graecoromani*, p. 265. / [d] Borrado: *ex.* / [e] Cicero, *Pro lege Manilia* [per totum]. Dio Chrysostomus, *Rhodiaca* [XXXI, per totum].

padres que sirbieron en el exército y de allá boluieron inútiles por ser estropiados o enfermos, y que la dicha Compañía no es bastante en los dichos Estados para todos estos trabajos y gastos sin socorro de Vuestra Magestad, tanto menos que su pobreza se ha de aumentar en tiempo de las treguas como aurán de faltar muchos ministros de Vuestra Magestad y otras personas ricas que la socorrían con limosnas. Suplica muy humildemente a Vuestra Magestad sea serbido de mandar que se aumente la dicha suma de trescientos escudos cada mes por lo menos hasta la primera de los seyscientos al mes, o más, como Vuestra Magestad será serbido, hauiendo de sacar de la compañía tanto más serbicio suyo y prouecho de la religión quanto más le fauoresciere para multiplicarse y trabajar, y demás del serbicio que se hará a nuestro Señor, la dicha Compañía recibirá de Vuestra Magestad muy señalada merced y quedará más obligada.

3

Archivo general de Simancas, *E. Leg. 1769* s.f. Copias.

Señor:

Significa que el Rey, nuestro señor (que aya gloria), señaló a estos padres 600 ducados al mes para el sustento de *24* religiosos della que auían de acudir a administrar los sacramentos a la gente de guerra, y porque la dicha suma se vino a reducir a la mitad después de la muerte de Su Magestad para *12* religiosos, como agora ay, y con las treguas son muchos más los ministerios que la dicha compañía ha de hazer en los dichos Estados en seruicio de Dios, de Su Magestad, y bien general, y promouiendo la gente que Dios inspirare a reducirse a su verdadera fee, que se haurá de hazer esto en tierras que no podrán entrar en tiempo de la guerra, embiando a Olanda padres para ello, y auer de criar subjetos en su lugar, supplica a Su Magestad que como negocio tan encaminado al seruicio de Dios y suyo, sea seruido de hazer la merced que se aumente la dicha suma de *300* ducados al mes, por lo menos a los *600* que se le dauan en tiempo del Rey, nuestro señor, que aya gloria.

[Nota en las márgenes: Del P. Nicolás Bonart. Por la Cª de Jesús en los Estados de Flandes. A 25 de Junio 1552.].

Preservará los dos papeles inclusos que tratan de las causas que ay para que se haga esto, y lo que se debe fomentar este seminario.

[Nota en las márgenes: A 4 de julio 1552.].

Que bastan por agora los *300* ducados al mes, ordenando que sean pagados con puntualidad.

Especificación del socorro que es necessario para la Compañía de Jesús en los Estados de Flandes en tiempo de treguas.

Primeramente, son necessarios *los trescientos escudos de a diez reales cada mes que hasta agora se pagan al rettor del colegio de Bruselas* para el sustento de doze religiosos que siruen en el exército, con cargo que en tiempo de treguas sustente los padres que assý en la villa de Bruselas, como en otras apartadas de todos los colegios de la Compañía, como en Friza y sobre el Rhin, etc., asistirán a la gente de guerra y otros vasallos de Su Magestad, y demás desto, los padres que boluieren inútiles del exército por estar estropeados o enfermos, y que el dicho collegio, que con la villa misma, quedarán más pobres en tiempo de treguas, pueda mejor y con más obreros trabajar para el buen estado de la dicha villa en la santa fee y deuoción de Su Magestad, lo qual im-

porta muchíssimo para todos los Estados Baxos, por ser Brabante la primera prouincia de las diez y siete y Bruselas la primera villa de Brabante, assý que las otras se acomodan fácilmente con ella en el bien y mal, como se vio los años pasados.

Lo segundo, *otros 300 ducados de la misma valor cada mes para el sustento* de los padres, que se embiaren a Olanda, y criaren para este fin. Y no vienen estos 300 ducados al mes para cuarenta personas mas que a dos reales y medio cada día para cada uno, y con la ayuda de Dios se embiarán allá y criarán para esso más de quarenta, tanto más que los rebeldes tienen más que 80 villas sin los lugares y pueblos.

Lo tercero, *otros 300 ducados semejantes cada mes para otros colegios y casas* de la Compañía que cada uno en su lugar y cerca asistirán a la gente de guerra, y con nuebos trabajos y mayor número de personas acudirán a la criança de la gente en la santa fee y deuoción de Su Magestad, de los quales 300 ducados *los ciento se podrán dar de limosna a la casa professa de Amberes quando se hiziere, y entretanto, al colegio,* porque la Compañía ha de trabajar allá más dentro y fuera de la villa, assý con los soldados del castillo y fuertes sobre el río, como con los hereges y cathólicos que allá biuieren y contrataren, de manera que aurá menester allá por lo menos cien personas de la Compañía y muchos dellos predicadores y gente dotta para tratar y conuertir los hereges, y para el mismo fin se podrían dar *40 ducados cada mes de los otros 200 para un colegio o missión* en Bolduque, *y otros 40 para una casa en Malinas,* donde está el hospital real de los españoles enfermos, y abrá gente de guerra en Liera y otras partes cerca de la dicha Malinas, y los demás se podrán repartir según el parecer del padre prouincial de la Compañía en los dichos Estados entre los otros colegios que lo merescerán y aurán menester, y no vernán estos *120 ducados que sobran de los 300,* que a diez ducados cada mes para doze colegios: y ay en aquellos Estados más de 24 casa o colegios, y la mayor parte dellos aurá de asistir a la gente de guerra o de acudir a los otros ministerios conuenientes para el serbicio de Su Magestad en tiempo de treguas.

Y a fin que las dichas sumas se paguen mejor y con menor contradición o murmuración, se podrán pagar los dichos *primeros 300 ducados al rettor* del colegio de Bruselas, como hasta agora, *y los otros 300 ducados para* la missión de Olanda en el castillo de Gante al rettor del colegio de Gante, y los otros *terceros 300 ducados* en el castillo de Amberes al rettor del colegio de Amberes, para el fin y con los cargos sobredichos.

Lo que el P. Nicolás Bonart de la Compañía de Jesús en los Estados de Flandes representa al consejo del Estado de Su Magestad.

Aunque los ministerios y trabajos de la Compañía de Jesús en los Estados de Flandes, en la criança de quanta gente ha podido en la santa fee y deuoción de Su Magestad, fueron los años pasados tan fieles y grandes que causaron gran fruto y mudanaça en aquellos Estados con gran satisfación de todos los ministros de Su Magestad.

Todavía como en tiempo de treguas se ha de acrescentar mucho el peligro de la subuersión de los cathólicos con el comercio libre con los hereges y más en Olanda, porque los cathólicos allá pierden la esperança de librarse de la tyranía de los hereges y se inclinarán a la heregía, tanto por tener oficios entre ellos, quanto por falta de curas y maestros cathólicos por el qual medio el apóstata Juliano quiso también destruir la religión christiana. Y que con este peligro se junta luego el otro del acrescentamiento de la rebellión y de la dificultad de reducir los dichos Estados, y tanto más que los hereges se auiuaran mucho con estas treguas, y que los que hasta agora quedaren ocultos en los Estados cathólicos se describieran y serán más libres para juntarse con los otros que están en Olanda o que de allá sobrevernán a sus tierras, como ya luego se ha visto en Amberes los días pasados.

Y que también por otra parte, ay esperança de conuertir en este tiempo muchos hereges si se tomare el trabajo necessario para esso, que será grande y que mucha gente se podrá instituir en la santa fee y deuoción de Su Magestad en villas y lugares donde la Compañía en tiempo de guerra no ha podido llegar.

Assý para sacar prouecho de las treguas y no caer en grandíssimo daño con ellas, forçoso es que se haga todo lo que fuere posible que ningunos cathólicos se peruiertan ny caygan de su constancia y quantos hereges possibles se conuiertan y quanta gente pudiere generalmente se crie en la santa fee y deuoción de Su Magestad, y como los ministerios de la Compañía son tan propios para esso, forçoso es que ella aumente quanto pudiere sus ocupaciones y trabajos multiplicando los predicadores y otros padres que afestan a la confirmación de los cathólicos, y reducion de los hereges, y embiándolos fuera a tierras donde hasta agora no ha podido, y especialmente quantos pudiere a Olanda y otras prouincias rebeldes.

No quitando entretanto a la gente de guerra y otros vasallos y ministros de Su Magestad que quedaren en Flandes el socorro espiritual, porque todos acuden a la Compañía en sus necessidades y aurán más menester el ministerio de la Compañía, assý para su buena disciplina quando estuuieren ociosos, como para mejor correspondencia con los naturales de la tierra.

Y como estos ministerios con tan importantes al serbicio de Su Magestad y los que se harán en Olanda se tocan más por ser Flandes su patrimonio real, que los que se hazen en Inglatierra, a los quales Su Magestad socorre, assý para los padres que se embían allá como para la educación de los que se crían para esso en sus seminarios.

Ha suplicado a Su Magestad sea serbido de socorrerla con su real y magnífica mano, porque sin socorro della no puede por su pobreza aumentar sus cargos ny criar sujetos en sus seminarios para los dichos ministerios, antes está en peligro de no poder continuar los que hasta agora ha hecho, como se aumentará su pobreza hauiendo de faltar con estas treguas muchos ministros y otros entretenidos de Su Magestad que la socorrían.

Y como los ministerios de la Compañía son tan propios para curar las heregías y reducir las malas y rebeldes voluntades y para promouer las buenas, y la heregía es la rayz de la rebellión de los Estados rebeldes, assý no sacará Su Magestad de ningún dinero más prouecho en tiempo de treguas para su fin que del socorro que hará a la Compañía, que assý sin nuebas armas tornará los rebeldes a la santa fee y su obediencia.

Ni con ningún dinero ahorrará más porque sin trabajos de la Compañía no bastaría doblada gente de la que en tiempo de treguas Su Magestad dexará en los dichos Estados para tenerlos en su obediencia.

Y tanto más fácilmente reformará o sacará de allá algunos tercios o compañías de cauallos en caso de otra necessidad, quanto más la Compañía pudiere cumplir con sus ministerios y hazer más gente deuota a Su Magestad.

Ni pide la Compañía este socorro como una pensión o merced por los trabajos pasados, mas solamente como alimentos para nuebos trabajos tan necessarios para el serbicio de Dios y de Su Magestad.

De manera que aunque se reformassen todas las pensiones, que todavía como se han de pagar los sueldos de soldados que actualmente sirbieran y se han de entretener los castillos y guarniciones para la defensa de los dichos Estados cathólicos, assý se ha de entretener la Compañía y se han de socorrer sus trabajos y ministerios que no menos importan, antes más que los de los soldados y castillos. Assý que el dicho socorro de la Compañía se puede contar por sueldo o alimento de los soldados espirituales que actualmente siruen a Su Magestad con la espada del espíritu que es la palabra de Dios.

SUMMARY

This manuscript, in poor condition because of negligence, is the first draft of a work that reflects the time of its composition. It is important because we believe it to be the first response to Hugo Grotius's *De mare libero*. That it is a response can be seen from its subtitle: *Respondet mari libero Batavorum*. It is not surprising that it does not mention Grotius, since the latter had published his work anonymously in 1609. The work later became the twelfth chapter in his *De iure praedae*.

The manuscript is in Latin, as is Grotius's book, and has numerous citations from classical antiquity, together with biblical quotations, and those demanded by the «Anónimo Bátavo». The document is not complete; of the first five chapters, it lacks the third, and it seems that end of the fifth has been expanded.

Judging from a reference at the end of the first chapter, the author is a Jesuit, and it is most probably the Flemish Fr. Nicolaus Bonnaert, born in Brussels on 16 April 1564, and who entered the Society on 21 March 1583 in Trier. With reference to his teaching career, we only have the account by Alegambe, who states that Bonnaert was a professor of philosophy at Douai and of theology at Leuven since 1603. We know that he was in Spain about 1610, on commission from his Order, to resolve certain matters, not regarding the Irish colleges of Valladolid and Salamanca, as Alegambe thinks, but about pensions due Jesuit houses in the Low Countries. In 1588 Philip II agreed to give «600 escudos de a siete reales por mes» for about thirty Jesuits working with Spanish soldiers in the army or in hospitals. This pension, without the Jesuits ever knowing the reason, had been reduced and, thus, Bonnaert went to the Spanish Court to have it increased to its former amount. He maintained that in time of peace that amount and even more is required to carry on the work of «fighting heretics» in the «rebel» United Provinces, and also in England, where Jesuits had to move.

Alegambe speaks of the work which Bonnaert wrote «while in Spain» – never saying whether he had seen it-as «elegant and learned», divided in two parts «jurist and theologian». This contradicts his own description because the role of jurist does not come up in the author's life and very little in the work. Alegambe also gives the title *Mare non liberum sive Demonstratio Iuris Lusitanici ad Ocoeanum et commercium Indicum, contra Batavicam H. Grotii assertionem*. This title, of course, does not agree with the manuscript we have found, *Minos seu mare tutum*, and this gives rise to the hypothesis that the former, under that title, was presented to the king and that the *Minos* was its first draft.

Bonnaert's short work is a response to Grotius's *Mare liberum*, the first of many to follow by various authors. Bonnaert's formulation is original; he uses a new category, *Mare tutum* (1610) rather than Grotius's *Mare liberum* (1609) and Selden's *Mare clausum*, In our opinion Bonnaert's category has more political than juridical connotations.

36 37 39 40 41 Septen

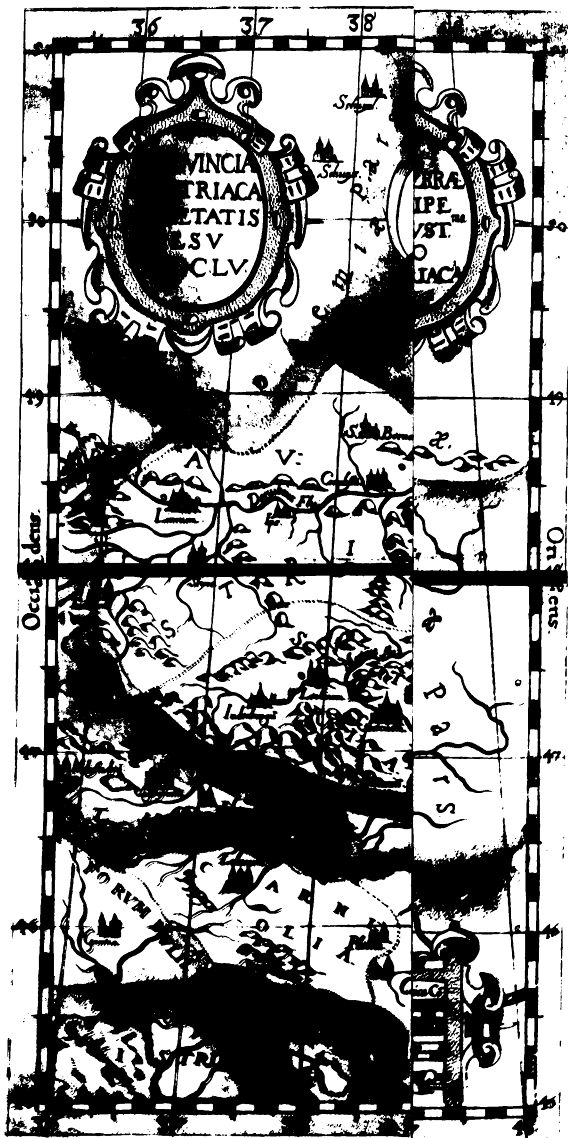
VINCIA
TRIACA
ETATIS
ESV
DCLV.

Habet in longitud.e milliaria Germanica (qu
Italica 620. In maxima latitudine 80 Ger
Italica. Continet autem Regna et Prouinc:
chiducatum Austriæ in duas Prouincias diuisti
Iulij, Istriam, Liburniã. In his est Domus Pro
Collegia 20. quorum uni adiectum etiam est C
nes 12. Collegia Conuict. et Semin.a 22. V
cetur Philosph.a, quemadm. Theol.a Moralis, c
Pro tot gentiũ diuersitate, præter latini
manicũ, Italicũ, Hungaricũ, Sclauoni
autem defectó in tota Prouintia Socy
dine, ac Sectarũ diuersitate

Occidens

A V: Linium Danubius Fl. S T R I A Vienna G N Carni... C l a u O L I A Croatia Pars Bosnia

36 37 40 41



36
37
38
VINCIA
TRIACA
ETATIS
ESV
CLV.
RRÆ
IPE
VST.
IACA
Occi
dens
Ori
ens.
A
V:

COMMENTARII BREVIORES

DIE ÖSTERREICHISCHE PROVINZKARTE VON 1655

ZOLTÁN FALLENBÜCHL – Budapest.

Im Archiv des Jesuitenordens zu Rom befindet sich unter Signatur *Austr. 229* auf fol. 314 eine handgezeichnete Landkarte der Österreichischen Ordensprovinz aus dem Jahre 1655, welche sowohl in kirchengeschichtlicher, als auch in kartographischer Hinsicht merkwürdig ist.

Die Karte – welche der Verfasser dieses Artikels in Xerox, beziehungsweise in Photokopie kennt – ist 436 x 316 Millimeter groß, hat ein geographisches Gradnetz und eine Gradeinteilung bis auf je 10 Minuten am Rande. Sie zeigt das Gebiet zwischen dem Erzstift Passau vom Westen und dem siebenbürgischen Grenzgebiet im Osten, ferner von der ungarisch-polnischen Grenze im Norden bis zur Region zwischen Istrien und dem Saufluß mit dem unteren Donaulauf im Süden. Dargestellt ist also das damalige, teils königlich gebliebene, teils türkisch besetzte ungarische Staatsgebiet mit Kroatien und Slawonien, aber ohne das damals schon unabhängig gewordene Fürstentum Siebenbürgen, dann das Erzherzogtum Österreich (Ober- und Niederösterreich), und das Gebiet der sogenannten Innerösterreichischen Provinzen: Steiermark, Kärnten, Krain, Görz und Triest. Den größten Teil nimmt auf der Karte Ungarn ein.

Der Titel dieser, im Werk von László Lukács[1] in Photokopie schon veröffentlichten Karte befindet sich am oberen Teil der Karte in zwei Cartouchen. Dieser lautet: *Provincia Austriaca Societatis Jesu MDCLV sub uno terrae principe de August[iss]ima Domo Austriaca.*

Der Maßstab der Provinzkarte: 10 deutsche Meilen = 40 italienische Meilen = 32 Millimeter. Auf Grund der Entfernungen Wien-Preßburg und Triest-Pécs gerechnet 1:1,700.000. Bei anderen Entfernungen gerechnet ist der Maßstab etwas anderes, jedoch nicht sehr fern von diesem Werte.

Das Gradnetz ist auf den Karten des Zeitalters sehr verschieden und gelegentlich ziemlich verzerrt; die Breitengrade sind besser als die Längengrade. Das trifft auch für die Provinzkarte zu. Der Nullmeridian dieser Karte

---

[1] László LUKÁCS, *A független magyar jezsuita rendtartomány kérdése és az osztrák abszolutizmus.* [Die Frage der unabhängigen ungarischen Jesuitenprovinz und der österreichische Absolutismus] *1649-1773* (Szeged 1989) Photokopie der Karte als Beilage zwischen den Seiten 124-125.

scheint nach den Rechnungen des Gradnetzes über die östlichen Azorischen Inseln zu laufen, und zwar kommt wahrscheinlich die Insel Santa Maria am meisten in Betracht. Diese Tatsache ist umso merkwürdiger, weil zu dieser Zeit in Europa der Nullmeridian über Hierro (Ferro) auf den Kanarischen Inseln schon allgemein bekannt war, und in Frankreich durch ein Dekret Ludwigs XIII. seit dem Jahre 1634 sogar als amtlicher galt.

Die Entfernungen einzelner Orte, in Längengraden gerechnet, sind auf der Karte aus dem Jahre 1655 nicht ganz zutreffend. So z.B. geht auf der Karte die Distanz zwischen Preßburg (Pozsony, Bratislava) und Kaschau (Kassa, Košice) nur ungefähr auf 3.5 Grade; in der Wirklichkeit sind es mehr als 4 Grade. Diese nicht ganz zutreffenden Werte gehen sicher auf die kartographischen Quellen zürück.

In den Breitengraden ist die geographische Position der einzelnen dargestellten Ortschaften noch am besten zu werten. Wenn man die Lagen der Jesuitenkarte mit jenen der damals bekanntesten niederländischen Karte der Offizin Wilhelm und Johannes Blaeu's *Hungaria Regnum* (zwischen 1630 und 1638) miteinander und mit der wirklichen Lage vergleicht, ergibt sich das folgende Bild:

	Blaeu c. 1630	Jesuitenkarte 1655	Wirkliche[2] Lage
Pécs (Fünfkirchen)	46° 10'	46° 10'	46° 5'
Veszprém (Wesprim)	47° 10'	47° 10'	47° 5'
Preßburg (Pozsony, Bratislava)	48° 26'	48° 20'	48° 10'
Trentschin (Trencsén, Trenčín)	48° 50'	48° 50'	48° 50'
Kaschau (Kassa, Košice)	48° 30'	48° 30'	48° 40'
Gyöngyös	47° 30'	47° 28'	47° 38'

Im wesentlichen sind also die Breitengrade von der Blaeu'schen Karte, welche in vielen Atlasausgaben veröffentlicht und verbreitet wurde[3], und dem Verfasser der Karte aus 1655 sicherlich bekannt war, mit jenen der letzteren identisch. Von der wirklichen Lage weichen sie, abgesehen von Trentschin, welche wahrheitstreu eingezeichnet ist, mit 5-10 Minuten ab. Man darf also annehmen, daß die Karten von 1630 und 1655 auf die selbe Quelle zurückgeführt werden können.

---

[2] Die Angaben können – mangels sicheren Quellenmaterials – Unterschiede von 1-5 Minuten aufweisen.

[3] Bezüglich der Blaeu'schen Ungarnkarte vgl. Zoltán FALLENBÜCHL, *A Blaeu térképofficina atlaszkiadásai és magyar vonatkozásaik* [Die Atlasausgaben des Verlages Blaeu und ihre ungarischen Beziehungen] In: Az Országos Széchényi Könyvtár Évkönyve [Jahrbuch der Nationalbibliothek Széchényi] Jahr 1978 (Budapest 1980) 343-405 (mit deutscher Zusammenfassung).

Viel besser als Ungarn ist die kartographische Darstellung der österreichischen Provinzen auch nicht, wo die geographischen Breitenlagen von Wien, auf der Karte 1655: 48° 23' in Wirklichkeit: 48° 13', oder Graz, 47° 10' bzw. 47° 5', beinahe die selben Differenzen zeigen.

Was die Hydrographie der Jesuitenkarte betrifft, muß man sofort bemerken, daß bei der Identifizierung einer Karte aus dem 17. Jahrhundert das Flußnetz ein wesentlicher Ausgangspunkt ist. Für Ungarn, dessen kartographisches Bild von Ende des 16. bis zu den letzten Jahren des 17. Jahrhunderts kaum verbessert wurde, trifft das besonders zu. Bei der Jesuitenkarte von 1655 finden wir dieselben charakteristischen Fehler der Flußdarstellung, besonders jener der Donaurichtung, welche seit Mercator sozusagen zur Regel wurden, das ganze Kartenbild Ungarns verzerrten und auch die richtige Kenntnis des Landes erschwerten. Es handelt sich besonders um die seit dem 16. Jahrhundert konsequent schlechte Auffassung des Donaulaufes, welche einfach mit Nordwest-Südost-Richtung angegeben wurde, wodurch das Donauknie bei Waitzen-Vác, wo die in Wirklichkeit West-Ost-Richtung des Flusses mit einem Rechtwinkel von etwa 90° in die Richtung Nord-Süd übergeht, auf den Landkarten völlig verschwand[4]. Dadurch wurde die Darstellung Transdanubiens unrichtig, ebenso die Lage des Plattensees (Balaton), und der schlechte Donaulauf wirkte sich natürlich auch auf den Theißlauf und das ganze Ungarngebiet aus. Dadurch entstand auf den Karten eine Art falsche Vogelperspektive.

Wenn man die Provinzkarte mit der etwa zwanzig Jahre älteren Karte von Blaeu vergleicht, stellt sich heraus, daß hier die Theißrichtung etwas anders ist. Bei Blaeu – und den meisten Kartographen der Zeit – ist diese mit einer fast 90 Grad betragenden Richtungsänderung im Raume von Tokaj dargestellt. In Wirklichkeit nimmt der Fluß südlich von Ungvár (Užgorod) eine Nordost-Südwest-Richtung ein, die dann im Raume von Szolnok in eine Nord-Süd-Richtung übergeht. Obwohl weder Tokaj noch Szolnok auf der Jesuitenkarte dargestellt sind, ist hier die Zeichnung des Theißlaufes etwas besser als bei Blaeu, wenn auch die Entfernung des Flusses von der Stadt Ungvár, in Wirklichkeit nur 25 Km, allzu groß ist. Der Maros-Fluß, auf der Jesuitenkarte: Merisch, ist bei der Mündung in die Theiß mit 46° 10' Breite der Wirklichkeit, 46° 15', nahe, der weitere Lauf stromaufwärts ist aber statt der wirklichen Ost-West-Richtung mit Nordost- Südwest gezeichnet.

Die Orographie der Karte aus 1655 hat besondere Merkmale. Alpen und Karpaten sind wirklichkeitsnahe, obwohl die Höhenverhältnisse der Alpen in der Obersteiermark und in der Ennstaler Gegend nicht plastisch genug sind. Dagegen sind in Ungarn die Gebirgsdarstellungen nicht immer richtig. Während das Ofner Bergland und das Vértes-Gebirge – ein Grenzgebiet zwi-

---

[4] Ferenc FODOR, *A magyar térképirás.* [Die ungarische Kartographie]. I. (Budapest 1952) meint auf Seite 31, daß dieser Fehler schon von der Wolfgang Lazius-Karte Ungarns (1556) datiert werden könne. Obwohl die Donaulinie schon bei Lazius eine gewisse Unsicherheit aufweist, ist die falsche Norwest-Südost-Direktlinie erst von Mercator (um 1576) nachzuweisen. Vg. FALLENBÜCHL, *Blaeu* 383.

schen dem königlichen und dem türkisch besetzten Ungarn – gut ausgeprägt sind, besteht auf der Alföld, zwischen Theiß und Donau, eine falsche Bergketten-Darstellung. In Wirklichkeit gibt es südlich von Gyöngyös nur eine Hügellandschaft, Gödöllőer Hügel, aber kein Gebirge, noch weniger eine Gebirgskette. Diese Darstellung kommt ebenfalls von anderen Karten. Bei Blaeu ist sie nicht vorhanden, dagegen ist sie bei anderen Kartographen des Zeitalters, wie Nicolaus Visscher und Frederik De Witt, zu finden. Besonders auf späteren Karten (1660-1690) ist diese Gebirgsdarstellung zwischen Donau und Theiß häufig.

Die Vegetationsdarstellung der Jesuitenkarte bezeichnet die Wälder mit Bäumen, welche auf Laubholz deuten. Im Gebiet des Wienerwaldes und des Alpenvorlandes um Graz ist das richtig dargestellt, obwohl die Wälder hier wenigstens z.T. aus Nadelbäumen bestehen. Dagegen ist der Waldreichtum am stärksten nicht in den Alpen oder in den Karpaten dargestellt, ja fehlen diese an großen Teilen der Karte sogar ganz, sondern im mittleren Ungarn. Zum Teil ist das richtig, wie im Bakonyer Wald, zwischen königlichen und türkisch besetztem Ungarn in einer Abwehrregion, zum Teil aber, in der Ungarischen Tiefebene, der Alföld, zwischen Donau und Theiß, gänzlich falsch. Auf der Jesuitenkarte aus 1655 ist das Gebiet zwischen Gyöngyös und Kecskemét, aber auch südlich von Kecskemét sehr waldreich dargestellt. Dieses Gebiet war in der Türkenzeit ein Heideland mit Viehzucht, weniger mit einer Walddecke, sondern eher mit wildem Gebüsch verwachsen. Es ist aber möglich, daß diese Darstellung weniger auf Wälder als auf Wildnisse deuten sollte, und die Bäume sollen bedeuten: wildes Gebüsch. In diesem Falle ist es dann zutreffend.

Wichtiger als der kartographische Wert ist der thematische dieser Ordenskarte. Kartographisch gesehen ist sie wohl nicht besser, aber keinesfalls auch schlechter, als die anderen ähnlichen Karten dieser Zeit, besonders bezüglich Ungarn. Sie ist aber eine der ersten thematischen Karten Ungarns, und die erste – wenigstens die erste bekannte – kirchenorganisatorische Karte des Landes, welche auf eine amtliche Intention und eine Angabenbearbeitung der Jesuitenprovinz zürückzuführen ist. Diese Tatsache geht nicht allein aus der Provenienz der Karte (Beilage einer Eingabe) hervor, sondern wird auf der Karte in der Erklärung selbst bezeugt. Oben in der Mitte, zwischen den zwei Titelcartouchen ist in einem Rahmen von Spätrenaissance-Stil eine Legende zu finden, welche die Bearbeitung der Karte erklärt, und nicht nur geographische, sondern auch frühstatistische Angaben aufweist. Sie lautet folgendermaßen:

«Habet in longitud[ine] milliaria Germanica (qualium unus gr[adus] in Aequatore facit quindecim) 124, Italica 620. In maxima latitudine 80 Germanica 400 Italica. In minima 41 Germanica 204 Italica. Continet autem Regna et Provinc[iae] seq[ent]es: Hungariam, Sclavoniam, Croatiam, Daciam, Archiducatum Austriae in duas Provincias divisu[m]: praeterea Styriam Carinthiam, Carniolia[m], Forum Julÿ, Istriam, Liburnia[m]. In his est Domus Professoru[m] una Probationis Tyronu[m] 2 ae [duae] Tertiae Probat[ion]is

2ae, Collegia 20 quorum uni adiectum etiam est Collegiu[m] Missionarioru[m]. Resid[enti]ae statae sunt 14 Missiones 12. Convict[a] et Semin[ari]a 22, Universit[at]es 3. Praeter has, in alÿs duobus Collegiis docetur Philosoph[i]a, quemadm[odum] Theol[ogi]a Moralis, cum Controversÿs, et Jure Canonico in alÿs 5. Pro tot gentiu[m] diversitate, praeter latini idiomatis com[m]unem usu[m] sunt necessaria Germanicu[m], Italicu[m], Hungaricu[m], Sclavonicu[m], Croaticu[m], Illiricu[m], Carniolicu[m]. Degunt autem defacto in tota Provincia Socii 970 qui tanta Regionum amplitudine, ac Sectaru[m] diversitate necdum sufficiunt».

Kurzgefaßt: Das Gebiet umfaßt in Länge 124 deutsche oder 620 italienische Meilen, in der größten Breite 80 deutsche oder 400 italienische, in der kleinsten 41 deutsche oder 204 italienische Meilen. Es umfaßt die folgenden Königreiche und Länder: Ungarn, Slawonien, Kroatien, Siebenbürgen (auf der Karte nur zum Teil dargestellt), das in zwei Länder geteilte Erzherzogtum Österreich, außerdem Steiermark, Kärnten, Krain, Friaul, Istrien, Liburnien oder das Küstenland. In diesen gibt es ein Profeßhaus, 2 Noviziate, 2 der dritten Probation, 20 Kollegien; ständige Residenzen gibt es 14, Missionen 12, Konvikte und Seminare 22, Universitäten 3. Außer diesem lehrt man in zwei anderen Kollegien die Philosophie und in anderen fünf die Moraltheologie, die Kontroverse und das Kirchenrecht. Wegen der so großen Verschiedenheit der Völker sind neben der allgemein gebrauchten lateinischen Sprache auch das Deutsche, Italienische, Ungarische, Slowakische, Kroatische, Illyrische, und Karniolische nötig. Es leben ferner in der ganzen Provinz 970 Mitglieder, welche wegen der so großen Ausbreitung des Gebietes und der Verschiedenheit der Sekten gar nicht genügen.

Die oben aufgeführten Angaben entsprechen völlig den Tatsachen. Die Vielsprachigkeit des Karpatenbeckens ist hier gut ausgeprägt. Mit der sclawonischen Sprache ist das Slowakische, mit der illyrischen entweder das Serbische oder der kroatisch-dalmatinische Dialekt, mit der karniolischen das Slowenische gemeint. Zum Teil durch die aufgeführten Zahlen, zum Teil durch die Toponymie selbst wurde diese Landkarte eine frühe statistische, kirchenpolitische und dadurch nicht nur thematische, sondern – wie aus dem letzten Satz der Erklärung hervorgeht – sogar eine Tendenzkarte. Tendenzkarten sind um die Mitte des 17. Jahrhunderts noch höchst selten.

Die Toponymie ist lateinisch, mit gut lesbaren Buchstaben von Italica-Typ gezeichnet. Nur jene Städte und Ortschaften sind dargestellt, wo Jesuitenhäuser bestanden, unabhängig von der Größe und sonstigen Bedeutung der einzelnen Siedlungen. Das Siedlungsbild ist also auch thematisch. Die Ortschaften sind mit kleinen Kreisen (o) dargestellt, aber die Kreise sind von – zumeist individuellen – Gebäudedarstellungen, Türmen, umschlossen. Diese sind keine generalisierten Siedlungsbezeichnungen. Es ist also zu vermuten, daß diese Gebäudedarstellungen – wenigstens in den türkenfreien Gebieten – entweder Abbildungen tatsächlich bestehender Klosteranlagen, oder auf den Charakter der Ordensniederlassungen deutende Zeichen sind. Eine Zeichenerklärung dazu fehlt allerdings auf der Karte: daraus kann auf die erstere Vermutung geschlossen werden.

Die auf der Karte dargestellten Ortschaften sind nach den einzelnen Gebieten die folgenden:

Name auf der Karte:	Deutscher oder ungarischer Name:	Name 1992:
	Austria – *Österreich*:	
Vienna	Wien	Wien
S. Bernardus	Sankt Bernhard	St. Bernhard-Frauenhofen bei Neukirchen a.d. Wild, OÖ.
Crembsiu[m]	Krems	Krems, NÖ.
Ips	Ybbs	Ybbs, NÖ.
Lincium	Linz	Linz, OÖ.
Styra	Steyr	Steyr, OÖ.
Traunkirch	Traunkirchen	Traunkirchen, OÖ.
	Styria – *Steiermark*:	
Graecium	Graz	Graz, St.
Leobium	Leoben	Leoben, St.
Judenburgu[m]	Judenburg	Judenburg, St.
Pettaviu[m]	Pettau	Ptuj, Slo.
	Carinthia – *Kärnten*:	
Clagenfurtu[m]	Klagenfurt	Klagenfurt, K.
Millestadiu[m]	Millstadt	Millstadt, K.
Eberndorffiu[m]	Eberndorf	Eberndorf, K.
	Carniolia – *Krain* – *(Slovenija)*:	
Labacum	Laibach	Ljubljana, Slov.
Pletria		
	Forum Julii – *Friaul* – *Venezia-Giulia*	
Goritia	Görz	Gorizia, Ital.
	Istria – *Istrien*:	
Tergestu[m]	Triest	Trieste, Ital.
	Liburnia – *«Küstenland»*	
S. Vitus	Sankt Veit am Pflaum (Fiume)	Rijeka, Kroat.

Hungariae pars Christiana – *Königliches (Christliches) Ungarn*:

Posoniu[m]	Preßburg = Pozsony	Bratislava, Slow.
Sacolza	Skalitz = Szakolca	Skalica, Slow.
Tyrnavia	Tyrnau = Nagyszombat	Trnava, Slow.
Schellia	Vág-Sellye	Šal'a, Slow.
Trensciniu[m]	Trentschin = Trencsén	Trenčín, Slow.
Soproniu[m]	Sopron (Ödenburg)	Sopron, Ung.
Jaurinu[m]	Győr (Raab)	Győr, Ung.
Vesprimiu[m]	Veszprém (Wesprim)	Veszprém, Ung.
Comaromiu[m]	Komorn = Komárom	Komárno/Komárom
Schemniz	Schemnitz = Selmecbánya	Banská Štiavnica, Slow.
Neosolium	Neusohl = Besztercebánya	Banská Bystrica, Slow.
Thuroz	Turz-St. Martin = Túróc-Szentmárton	Svati Martin, Martin Slow.
Scepusium	Zips = Szepesvár	Spiš, Slow.
Cassovia	Kaschau = Kassa	Košice, Slow.
Unguarinu[m]	Ungvár	Užhorod, Karp: Ukr.
Karolinu[m]	Nagy-Károly	Carei, Rumän.

Ungariae Pars Turcica – *Türkischer Teil Ungarns*:

Gyöngyesinu[m]	Gyöngyös	Gyöngyös, Ung.
Ketskemeth	Kecskemét	Kecskemét, Ung.
Antehin	[Anthémius vára] Szigetvár	Szigetvár, Ung.
Quinq[ue] Eccl[esiae]	Pécs (Fünfkirchen)	Pécs, Ung.
Temesvarinu[m]	Temesvár	Timişoara, Rumän.
Karansebes	Karánsebes	Caransebeş, Rumän.

Sclavonia – *Slawonien (Szlavónia)*:

Varasdinu[m]	Waraschdin = Varasd	Varaždin, Kroat.
Zagrabia	Agram = Zágráb	Zagreb, Kroat.

Croatia – *Kroatien*:

Carlstadiu[m]	Karlstadt i.Kroatien = Károlyváros	Karlovac, Kroat.

Außerdem:

Passavia	Passau	Passau, Dtld.

Bohemia – *Böhmen*:

Schurz	Schurz	Žireč, Tsch.
Schatzl	Schatzlar	Žacléř, Tsch.

Insgesamt: 47 Ortschaften.

Die Landesgrenzen sind auf der Karte mit Reihen von Punkten angegeben. Eine hervorzuhebende wichtige Eigenschaft dieser Karte aus 1655 ist, daß darauf nicht nur die Grenzen der einzelnen Provinzen, sondern auch die Grenze zwischen dem christlichen und dem türkischen Ungarn angegeben ist. Diese Bezeichnung kommt auf den früheren Ungarnkarten nicht vor.

Die Grenze zwischen dem türkenfrei gebliebenen Gebiet zog sich vom Südwesten nach Nordosten-Osten und trennte das westliche Kroatien, Slavonien, dann das nordwestliche Transdanubien an der Linie des Balaton (Plattensees) und des Bakonyer Waldes, ging dann von Komorn in östlicher Richtung, und schloß das davon nördlich liegende Gebiet des Oberlandes (Felföld, Felvidék, heute: Slowakei) und das nordöstliche Teil Transtybiscaniens vom mittleren, großen Kerngebiet, das türkisch besetzt war, ab. So blieb also unter der direkten Herrschaft des Königs – der Habsburger war und in Wien residierte – nur ein langer, schmaler Streifen im Westen, Norden und Osten des Landes. Ein so großes Gebiet konnte nur mit der militärischen und finanziellen Hilfe des Römisch-Deutschen Reiches gehalten werden. Für den Schutz gegen die Türkeneinfälle diente ein Kette von Festungen, mit einheimischem und ausländischem Militär besetzt. Die Besetzung des mittleren Teils von Ungarn wurde weder von den Königen, noch von den Ständen des Landes anerkannt; es galt nur – 145 Jahre lang – als eine temporäre Okkupation. Die Stände und ihre Steuereinnehmer trieben von den Untertanen die Steuer auch in den meisten besetzten Gebieten ein, und die dortige Bevölkerung betrachtete das auch für gesetzmäßig.

Auf den früheren Karten kam die Grenze gar nicht vor, selbst bei der sehr verbreiteten Ungarnkarte von Johann und Wilhelm Blaeu nicht. Erst nach dem Frieden von Vasvár 1664 wurde die Grenzlinie auf den Karten eingezeichnet, selbst bei solchen, wo ungarische Mitarbeit nachzuweisen ist[5]. Da die Ordensprovinzkarte aus dem Jahre 1655 stammt, ist sie eine der frühesten, welche diese «de-facto-Grenze» bezeichnen. Wenn man die Karte betrachtet, fällt es sofort auf, daß den 19 Ordenshäusern im königlichem Gebiet (Ungarn, Slawonien, Kroatien) nur 6 in dem türkisch besetzten Gebiet gegenüberstehen, und auch diese waren sozusagen von der Besatzungsmacht als illegal betrachtet und gelegentlich verfolgt. Im halbselbständigen Fürstentum Siebenbürgen, wo die Katholiken nur eine Minderheit bildeten, waren die Jesuiten offiziell zwar nicht zugelassen, wirkten aber z.B. im Jahre 1655 in drei sogenannten Missionsstationen. Daher sind sie auf der Karte nicht eingezeichnet.

---

[5] Um 1650 ist eine Grenzdarstellung innerhalb Ungarns nur ganz selten und kommt in den verschiedenen großen Atlanten der Zeit auf den Ungarnkarten nicht vor. Dagegen kommt diese Zweiteilung des Landes auf einer verbesserten Karte von Joannes Blaeu, *Regni Hungariae nova et exactissima delineatio* aus dem Jahre 1664, also dem Jahre des unglücklichen Vasvárer Friedensschlusses, welche zweifelsohne mit Angaben vonseiten ungarischer Magneten erschien, und dem Obersten Landesrichter, dem 1670 hingerichteten Ferenc Graf Nádasdy gewidmet ist, am deutlichsten hervor. Besonders die französische Kartographie übernahm diese Grenzdarstellung, die dann sogar gelegentlich die Befreiung Mittelungarns von den Türken in den Jahren 1683-1699 in der Kartographie überlebte. Vgl. dazu FALLENBÜCHL, *Blaeu* 384-385 und 393-394.

Merkwürdigerweise ist auf ihr Großwardein-Nagyvárad zwar mit Turm bezeichnet, der Name aber nur angefangen: «Var», und in das türkische Gebiet gesetzt. Várad-Großwerdein wurde aber erst 1660 von den Türken erobert. Hier ist die Karte nicht ganz genau. Denn auch Karansebes gehörte erst seit 1658 dem türkischen Gebiet an. Früher waren die Festungen von Várad und Karánsebes unter siebenbürgischer Herrschaft, wenngleich diese rechtlich zu Ungarn gehörten (Partium).

Wer als Verfasser, bzw. als Zeichner der Provinzkarte zu betrachten sei, ist von der Karte nicht festzustellen. Name oder ein Signo ist daran nicht auffindbar. Weitere Studien am Manuskript selbst könnten diese Frage noch klären. Der Zeichner war jedenfalls ein vorzüglicher Kartograph seiner Zeit[6]. Die Anonymität läßt auf einen Jesuiten schließen. Bei dem Entwurf mußte P. Zacharias Trinckel[7] einen Anteil jedenfalls gehabt haben. Da bei der Kongregation im April 1655 die Karte in der *Postulata Provinciae* schon erwähnt wird, kann man vermuten, daß die Bearbeitung schon früher, wahrscheinlich noch im Jahre 1654 stattfand. P. Trinckel berief sich ein halbes Jahrzehnt später, 1660, wieder auf diese Karte, welche damals schon seit Jahren in Rom war[8]. Wir können ihn also sicherlich als einen Initiator der Ordensprovinzkarte betrachten.

Die Karte der Österreichischen Jesuitenprovinz aus dem Jahre 1655 gilt historisch als ein wertvolles Dokument nicht nur der Jesuitenkartographie, sondern der Kartographie Ungarns im 17. Jahrhundert überhaupt. Gegenüber Österreich, welches zu dieser Zeit schon eine sich immer mehr entwickelnde kartographische Tätigkeit aufweisen konnte, kam die Kartographie in Ungarn nach großen Erfolgen im 16. Jahrhundert ins Stocken. Eine Ausnahme machen nur einige kaiserliche Militäringenieure und eben die Jesuitenpatres, die hier wirkten, und die zumeist Landeskinder waren. Die Karte von 1655 ist – nach den bisherigen Kenntnissen – die älteste dieser Ungarn und seine Nebenländer betreffenden kartographischen Betätigung der Jesuiten.

1673 erschien im Kupferstich die Arbeit des Mathematikprofessors Stephan Glavach[9] «Nova hactenus editarum mendis expurgatis ... concinnata Regni Sclavoniae et Croatiae ... confiniumque descriptio», eine Karte Kroatiens und Slavoniens[10]. Diese Karte, welche der aus Varasdin gebürtige Pater

---

[6] LUKÁCS, *A független magyar jezsuita rendtartomány* 11 spricht von einem österreichischen Berufskartographen, jedoch ohne Erwähnung des Namens. Der berühmteste österreichische Kartograph des 17. Jahrhunderts, Pfarrer Georg Matthäus Vischer (1628-1695) kommt aber kaum in Betracht.

[7] Zacharias Trinckel * Bratislava 9.5.1602; SJ Brno 11.10.1617; Provinzial 1652-1654; † Bratislava 18.9.1665. *Cat. Prov. Austr.* II 775.

[8] LUKÁCS, *A függetlern magyar jezsuita rendtartomány* 43 und 47.

[9] Stjepan Glavach * Varaždin 13.12.1629; SJ Wien 4.11.1648; † Trnava 22.8.1680. LUKÁCS, *Catalogus generalis seu Nomenclator biographicus personarum Provinciae Austriae Societatis Iesu (1551-1773)* III partes (Romae 1987-1988) I 424.

[10] Ein Exemplar dessen liegt in der Kartensammlung der Kroatischen Nationalbibliothek Nacionalna i Sveucilisna Biblioteka v Zagreb, unter Signatur *S – 72 – XVII – 10*. Diese Karte wurde durch Miroslav VANINO 1937 in Sarajevo auch in Facsimile wieder herausgegeben. Die Originalkarte in Kupferstich ist sehr selten; der Verfasser dieses Artikels fand z.B. 1966 bei der Durchsuchung aller großen Wiener Kartensammlungen kein einziges Exemplar davon.

Glavach dem Agramer Bischof Borkovich und dem Banus von Kroatien, Nikolaus Grafen Erdődy widmete, weicht sowohl in den Breiten- als auch in den Längengraden von der Ordensprovinzkarte von 1655 ab.

Eine andere Jesuitenkarte, die das damalige Nordwestungarn, einen Teil der Steiermark und Niederösterreich darstellt, erschien im *Kalendarium Typographiae Tyrnaviensis pro Anno Christi 1677*, also vier Jahre später als jene von Glavach, und von einem anderen Teil Ungarns[11]. Diese wurde zwar nur als Zierde des Titelblattes veröffentlicht, ist aber wieder eine ganz neue Arbeit. Tyrnau (Nagyszombat, Trnava) liegt auf dieser Karte genau auf 48⁰ nördlicher Breite und am 40⁰ Längengrad. Diese Breite weicht zwar mit 24' von der wirklichen nördlichen Breite (48⁰ 24') ab; dennoch gilt dieses kleine Kärtchen als eine auf eigenen astronomischen Berechnungen aufgebaute Arbeit. Da die Karte von 1655 Tyrnau mit der Breite 48⁰ 40', angibt, ist diese frühere doch etwas besser, da der Unterschied hier nur 16' ausmacht. Einige Ortschaften sind jedenfalls auf der Kalenderkarte besser lokalisiert als auf der älteren Ordensprovinzkarte.

Eine weitere, besonders wichtige Arbeit der ungarischen Gebiete war das Werk *Parvus Atlas Hungariae* von P. Gabriel Hevenesi[12], veröffentlicht in Wien 1689. Diese 125 x 106 Zentimeter große Karte erschien in 38 Segmentblättern mit mehreren Tausend geographischen Ortsbestimmungen auf der Rückseite der einzelnen Kartenblätter, welche zugleich auch als alphabetischer Index zur Karte dienen. Der wegen der Aktualität etwas zu rasch veröffentlichte Atlas entstand als eine Promotionsarbeit des späteren Bischofs von Lucca, Fabius Anton Graf Colloredo. Sein Promotor, zugleich der Verfasser und Spiritus-Rector dieser Atlasausgabe war der ungarische Jesuitenpater Gabriel Hevenesi, ein Vorkämpfer der selbständigen ungarischen Jesuitenordensprovinz, welcher die damals günstige Gelegenheit der Kriegslage zur Erreichung seiner ordens- und kirchenpolitischen Ziele ausnutzen wollte. Damals standen die christlichen Heere tief im türkischen Gebiet, und es bestand Hoffnung auf die Befreiung der Balkanvölker vom Joch des Sultans[13]. Als ein Muster für diesen Atlas diente Hans Georg Bodenehr's *Sacri Imperii Romano-Germanici Geographica Descriptio – Teutschland mit angrenzenden Königreich- und Provinzen*, ein Taschenatlas, welcher 1677 in Augsburg erschienen war. Die geographischen Unterlagen für den *Parvus Atlas*

---

[11] Ungarische Nationalbibliothek Széchényi. Országos Széchényi Könyvtár, Budapest. *Régi Magyar Könyvtár* II. 1047. Einen Versuch der Auswertung dieser Karte gab L. BARTHA, *Egy háromszáz éves magyar térkép* ... [Eine 300 Jahre alte ungarische Landkarte]. In Geodézia és Kartográfia 30 (1978) 379-385.

[12] Gábor Hevenesi * Miske 24.3.1656; SJ Sopron 23.10.1671; Provinzial 1712-1714; † Wien 11.3.1715. LUKÁCS, *Catalogus generalis* I 555-556.

[13] Über den Atlas von Hevenesi gibt es eine detaillierte Studie von Zoltán FALLENBÜCHL *Az Atlas Parvus Hungariae és Hevenesi Gábor*[Der Parvus Atlas Hungariae und Gabriel Hevenesi] im Jahrbuch des Kartographischen Lehrstuhls der Universität L. Eötvös in Budapest: *Térképtudományi Tanulmányok – Studia Cartologica 1956-1958* (Budapest 1958) 153-193 (mit deutschem Auszug). ferner einen kürzeren Artikel ebenfalls von Z. FALLENBÜCHL, *Hevenesi Gábor*. In Geodézia és Kartográfia 28 (1976) 218-222.

Hungariae bildeten die von den niederländischen Kartenoffizinen sehr verbreiteten und anerkannten, aber unrichtigen Karten von Nicolaus Visscher: *Exactissima Tabula ... Danubii Fluvii pars media* und Fridericus De Wit: *Regnum Hungaria in omnes suos comitatus accurate divisum et editum*. Die letztere ist selbst eine Verkleinernug der Ungarnkarte des Militäringenieurs Martin Stier, der in den 1660-er Jahren auch in Ungarn wirkte[14].

Die geographische Breitenlage Preßburgs ist bei Hevenesi 48° 19' also fast identisch mit der Karte von 1655: die Länge ist dagegen 41° 6', auf der Ordensprovinzkarte aber 40° 10'; bei den Längengraden ist also der Unterschied mehr als ein Grad. Der Nullmeridian des Hevenesi-Atlanten ist also mit jenem der Ordensprovinzkarte nicht identisch.

Bei der geographischen Lage von Wien ist eine Verbesserung von Hevenesi zu verbuchen: Breite 48° 14', eine Abweichung von der Wirklichkeit nur von 1', das ist eine Verbesserung von 11' gegenüber der Ordenskarte von 1655. Während Kecskemét und Pécs auf beiden Karten dieselben Breitengrade zeigen, ist im Falle von Tyrnau, Kaschau, Veszprém und Gyöngyös ein Unterschied von 2-7 Minuten zu finden. Die Ordensprovinzkarte hatte also keinen Einfluß auf die Karte Hevenesi's gehabt, obwohl die orographische und die Wälderarstellung auf beiden Werken einander ähnlich sind. Diese kommen allerdings auf der Nicolaus Visscher'schen *Exactissima tabula* ... vor, welche nicht datierbar, aber sicher älter ist als der *Parvus Atlas* von Hevenesi.

Hevenesi hatte bei der Fertigstellung seines Atlanten mehrere Ordensbrüder um Hilfe gebeten. Bibliographisch bewiesen ist die Mitarbeit von P. Ernst Vols[15]. Mit P. Johann Despotovich[16] stand Hevenesi in diesem Jahr bezüglich der Korrektur seiner Karte in Korrespondenz[17]. Der *Parvus Atlas* kann daher auch als eine Gemeinschaftsarbeit mehrerer Patres betrachtet werden.

Hevenesi beabsichtigte, auch einen Komitatsatlas über Ungarn und Siebenbürgen zu erstellen. Die politische Realität dazu bestand erst nach 1687, als Herzog Karl v. Lothringen Siebenbürgen besetzt hatte. Dieser unbetitelte

---

[14] Die erwähnten Kartenwerke sind in der Kartensammlung der Ung. Nationalbibl. Országos Széchényi Könyvtár unter den folgenden Signaturen zu finden: N. Visscher *TM 5856* und *TM 6246*: De Wit *TM 5010*; Stier: *TM 5717*. Die letzterwähnte Stier'sche Karte erschien zuerst im Jahre 1664 in Wien, dann wieder im Jahre 1684 in Nürnberg. Stier bearbeitete in einem handschriftlichem Album, dessen Titel *Mappae geographicae regni Hungariae* ist, nicht nur die Karten der – ihm zugänglichen – Teile West- und Nordungarns, sondern auch die ungarischen Grenzfestungen. Das Album liegt unter Signatur *Cod. 8609* in der Handschriftensammlung der Österreichischen Nationalbibliothek in Wien.

[15] Ernst Vols * Radkersburg 27.12.1650; SJ Graz 9.10.1667; † Wien 22.7.1720. LUKÁCS, *Catalogus generalis* III 1786.

[16] Ivan Despotovich * Čakover (Csáktornya) 18.11.1639; SJ Wien 12.11.1656; † Klagenfurt 2.1.1711. Ibid. I 231.

[17] Über die Betätigung von P. Ernst Vols vgl. FALLENBÜCHL, *Atlas Parvus* 160-163 und 189, von P. Ivan Despotovich ebda. 170-177 und 189: Mitteilung des Briefes mit Korrekturen an Hevenesi, Zagreb, 6. Februar 1690. Es muß ferner bemerkt werden, daß die Autorenschaft von Hevenesi in der Geschichte der Kartographie allgemein ist. So wird z.B. im Standardwerk von L. BAGROW – R. SKELTON, *Meister der Kartographie* (Berlin 1963) auf S. 494 der Atlas nur unter seinem Namen aufgeführt. – Eine Facsimileausgabe des Atlanten erschien mit dem Titel: *Gabriel Hevenesi: Parvus Atlas Hungariae Viennae 1689* in München 1976. Hrsg. v. Karl Nehring, als eine Vöröffentlichung des Finnisch-ugrischen Seminars an der Universität München (= Serie C: Miscellanea, Bd. 4).

Atlas der ungarländischen und siebenbürgischen Komitate blieb in Handschrift im Nachlaß von Hevenesi. Sie zeichnet sich durch eine gute Toponymie der ungarischen Ortsnamen aus, wozu eine systematische Sammlungsarbeit von Dorfnamen aus amtlichen Konskriptionen nachzuweisen ist. Das ist ein weiteres Dokument der Jesuitenkartographie Ungarns im 17. Jahrhundert[18].

Beide letztere Werke – der *Parvus Atlas* und der Komitatsatlas – standen zweifelsohne mit dem Gedanken der selbständigen ungarischen Jesuitenprovinz, was auch aus dem Nachlaß von Hevenesi nachzuweisen ist[19], im Zusammenhang. Auch die große kirchen- uns staatsgeschichtliche Sammelarbeit von Hevenesi stand im Dienste dieser Absicht.

Nach 1700 kennen wir keine weiteren Landkarten Ungarns aus den Jesuitenarbeitsgemeinschaften. Das mag wohl damit zusammenhängen, daß nach der kartographischen Betätigung von Aloisio Fernando Graf Marsigli und seines Mitarbeiters, Johann Christoph Müller, eine ganz neue Lage in der Kartographie des mittleren Donaubeckens entstand. Militäringenieure und Zivilkartographen übernahmen diese Arbeit. Ordensleute arbeiteten auch weiter auf diesem Gebiet, besonders die Piaristen, die in Wartberg (Szencz, Senec) 1763 eine Hochschule für Kameralwissenschaften errichteten, wo auch Kartographie gelehrt wurde.

Jesuitenpatres gaben aber erneut – diesmal in Kupfer gestochen – eine Landkarte der Österreichischen Ordensprovinz um 1730-1740 beim Verlag von Matthaeus Seutter in Augsburg heraus. Diese Karte mit dem Titel *Provincia Austriaca Societatis Jesu aeri incisa* ...[20] ist mit den Wappen der einzelnen Länder, darunter auch Ungarns, geziert. Sie hat andere Grundlagen, als die fast 80-90 Jahre ältere Ordensprovinzkarte von 1655. Aus dem Titel scheint es so, als wäre Seutter der Kartograph gewesen; er hatte jedoch die Angaben dazu von P. Johann Baptist Mayr[21]. Auf dieser Karte sind die Bezeichnungen der Ortschaften generalisiert, und auch die Poststraßen bezeichnet. Die Karte zeigt den Stand der Häuser auch in Ungarn um 1730-1740. Ob daran ungarische Patres mitarbeiteten, ist nicht festzustellen, umso weniger, weil die Karte undatiert ist. Es scheint aber so, daß diese nicht mehr der sozusagen autochtonen ungarischen Jesuitenkartographie zuzuschreiben sei, dessen erstes Dokument die Provinzkarte von 1655 ist.

---

[18] Dieser Atlasband von Komitatskarten befindet sich in der Budapester Universitätsbibliothek [Eötvös Loránd Tudományegyetem Könyvtára], Handschriftensammlung, *Nachlaß Gabriel Hevenesi, Bd. 91.* – Ein Blatt dessen, den Széklerischen Bezirk Udvarhely in Siebenbürgen darstellend, wurde jüngst in Farbfotokopie im Sammelwerk von Árpád PAPP-VÁRY und Pál HRENKÓ, *Magyarország régi térképeken* [Ungarn auf alten Landkarten] (Budapest 1989) 86-87 veröffentlicht. Der Verfasser des Begleittextes dieser Karte, P. Hrenkó, meint, daß der Kartograph dieses Blattes Mitglied einer Jesuitenarbeitsgemeinschaft sein sollte, welche unter der Leitung des berühmten Geographen und Historikers P. Márton Szentiványi stand. Márton Szentiványi * Szentivány 24.10.1633; SJ Leoben 20.10.1653; † Trnava 29.3.1705. LUKÁCS, *Catalogus generalis* III 1658.

[19] *Elenchus litteralium instrumentorum Gabrielis Hevenesi.* Országos Széchényi Könyvtár, Budapest, Handschriftensammlung, *Fol. Lat. 2269* 41.

[20] Budapest, Ungarische Nationalbibliothek Széchényi, Kartensammlung *TM 5910*.

[21] Es handelt sich hier wohl um Johannes B. Mayr * Sillian 17.6.1686; SJ Judenburg 2.11.1703; † Ljubljana 6.12.1748. LUKÁCS, *Catalogus generalis* II 973.

RESUMEN

En el vol. *Austr. 229*, f. 314 del ARSI se encuentra una carta geográfica de la Provincia Austríaca de la Compañía de Jesús de 1655, que es muy interesante desde punto de vista de la historia sea eclesiástica sea civil. Sus medidas son 436 por 316 mm. Este mapa incluye los territorios al norte hasta los Carpacios, al sur hasta el bajo Danubio, a occidente hasta Passau y al oriente hasta Nagyvárad, es decir el antiguo reino de Hungría sin la Transilvania y gran parte del Austria actual.

La escala media de este mapa es 1:1.700.000. El meridiano fundamental no es el común de las Islas Canarias, sino verosimilmente el de la isla de Santa María de las Azores. Los grados de latitud, como comúnmente en las cartas contemporáneas, son mejores que los meridianos y corresponden en general a la carta de «Hungaria Regnum» de Willem y Jean Blaeu (Amsterdam 1630-1638). La orografía y la hidrografía muestran los errores comunes de la época. Por otra parte es la primera carta que existe de Hungría con una temática explícita, que señala no solamente los colegios y las residencias de los jesuitas, sino también incluye algunos datos estadísticos. La idea fue casi seguro del P. Zacharias Trinckel, provincial en aquel año. En este mapa son indicadas 47 localidades y la frontera entre la Hungría habsbúrgica y la Turquía, que solamente después de 1664 fue común en la cartografía extranjera.

De los territorios incluídos en este mapa existen otras posteriores. El P. Stjepan Glavach (1627-1680) hizo uno de la Croazia en 1673; un jesuita anónimo de Nagyszombat uno de la Hungría setentional en 1677; el P. Gábor Hevenesi (1656-1715) su «Parvus Atlas Hungariae» con un índice onomástico en Viena el año de 1689. En su preparación colaboraron con Hevenesi los PP. Ernst Vols (1651-1720), Ivan Despotovich (1638-1711) y el conde Fabio Antonio Colloredo (1672-1742), más tarde obispo de Lucca. De la misma época existe en el Fondo Hevenesi de la Biblioteca de la Universidad Eötvös de Budapest un atlante administrativo manuscrito de Hungría y Transilvania, también de mano jesuítica.

La siguiente carta geográfica de la Provincia Austríaca es de los años treinta del siglo XVIII. Su título es «Provincia Austriaca Societatis Jesu» y es obra del P. Johann Baptist Mayr (1686-1748), grabada y editada por Matthias Seutter en Augsburg. Fue utilizada en diversos atlantes más modernos y así ha sido más conocida.

Esta carta inédita de 1655 es la más antigua de la cartografía jesuítica de las hasta ahora conocidas con relación a Hungría y Austria, y un documento precioso que abrió un nuevo camino en esta materia.

OPERUM SINGULORUM IUDICIA

Monumenta paedagogica Societatis Iesu. Nova editio penitus retractata edidit Ladislaus LUKÁCS. *Collectanea de Ratione studiorum Societatis Iesu* VI *(1582-1587)*, VII *(1588-1616)* – Romae (Institutum Historicum Societatis Iesu) 1992, 8º, XII-44*-534 et XVI-712 p. (= MHSI 140 141).

Sotto il titolo di *«Collectanea de Ratione studiorum Societatis Iesu»* il padre Lukács ha raccolto una amplissima e complessa materia di giudizi, atti e lettere elaborati dalle commissioni delle province e dai singoli padri sulla «res paedagogica», che le congregazioni delle province convocate nel 1587 ritenevano degna di essere trattata in una Congregazione Generale. Essa costituisce la premessa, la base e lo sviluppo, almeno fino al primo quindicennio del XVII secolo, del testo della Ratio elaborato e corretto fra il 1586 e il 1599.

Data l'amplissima articolazione della materia, occorre in primo luogo – è questo il primo scopo di tale presentazione – mettere in luce ed enunciare i criteri di ordinamento e di articolazione dei testi raccolti dal padre Lukács, così come egli li ha esibiti nell'Introduzione al primo dei due volumi della «collectanea». Si potrà passare successivamente all'esame sintetico delle questioni di maggior peso e importanza che i testi sollevano; si potrà offrire, infine, una rassegna dei testi ritenuti degni di maggiore studio e attenzione per ragioni stilistiche e contenutistiche.

I documenti contenuti nel sesto volume dei Monumenta Paedagogica rispecchiano la preparazione della stesura ed i primi passi di sviluppo della Ratio studiorum nelle due redazioni A/B del 1586. Nella prima parte di esso sono compresi alcuni trattati previ, fra i quali quelli dei professori del Collegio Romano – Maldonado, Bellarmino, Salmerón, Suárez – in merito al modo di seguire San Tommaso in teologia scolastica ed il delectus opinionum (1582). Nella seconda parte più ricca del volume si trovano le Osservazioni delle province sulla Ratio studiorum nella fase di passaggio tra la prima e la seconda redazione della Ratio del 1586. Esse sono articolate a seconda della distribuzione degli studi in superiori (pp. 45-296) e inferiori (pp. 297-534). I più di venti fascicoli conservati in ARSI si estendono nel volume per un totale di 466 pagine. Quanto al modo di editarle, il padre Lukács, dopo aver considerata attentamente la questione, ha scelto il criterio di mostrare i commentari delle singole province non in ordine integrale, ma inframmezzato secondo i capitoli della Ratio studiorum (S. Scrittura, teologia, etc.), conservando sempre la stessa successione delle province a seconda delle assistenze. Egli ha mostrato quelle osservazioni che riferiscono i proemi delle relazioni o delle epistole inviate a Roma sulla costituzione e sul lavoro delle singole commissioni provinciali, secondo il seguente ordine: provincia Neapolitana; Sicula; Aragoniae; Austriae; Germaniae Superioris; Rhenana; in Romanae Congregationis acta; Franciae; tractatus Ioannis Bleusii; Lugdunensis; Poloniae; iudicium Hadriani Jung.

Fra tutte le province soltanto la Castiglia non inviò le sue osservazioni sul testo della Ratio, a causa della posizione assunta dal tribunale dell'Inquisizione. Per l'esame più attento di tale questione particolare, il padre Lukács rinvia ad Astrain ed al testo di J. Sirmond S.I. (1559-1651) (*Introduzione, pp. 22*-23*).

Il settimo volume della «collectanea» è articolato in quattro parti ed una Appendice. La prima comprende testi di singoli autori ed Osservazioni delle province sui testi della Ratio retractata del 1586 e del 1591, in un arco di tempo fra il 1581 (*Varia de rebus mathematicis discendis et tradendis (1581-1593)* di Cristoforo Clavio) e il 1598, anno in cui appaiono la maggior parte delle osservazioni e dei singoli trattati. La se-

conda parte contiene tutti gli *Acta Congregationum de re scholastica* compresi fra il 1581 e il 1615, che non erano stati inclusi nel precedente volume. La terza parte è dedicata agli *Acta visitationum de studiis* fra il 1582 e il 1611; la quarta parte *selectae epistolae et acta de studiis* fra il 1581 e il 1613. L'*Appendix* infine, comprende *quaedam documenta circa admissionem scholasticorum ad studia* fra il 1589 e il 1603.

In merito alla struttura così articolata, essa distribuisce in due volumi gli elementi e gli aspetti più importanti della «res paedagogica» secondo una divisione che può apparire complicata, dato che i due libri sono complementari, ma che tuttavia, una volta che se ne sia accolto il criterio, risulta abbastanza accessibile.

L'Introduzione si sofferma con ricchezza di particolari sul metodo di lavoro delle commissioni – segnatamente quella della Polonia – preposte al giudizio sulla Ratio del 1586. Il suo esame – cf. p. 19* – è fondamentale per intendere il processo che sottende ai documenti proposti.

Prima di entrare nel merito delle questioni di maggior peso ed importanza sollevate dai documenti esibiti, è bene concentrare l'attenzione su di un problema di carattere generale, pure trattato nel paragrafo 4 dell'Introduzione: l'adattamento della Ratio studiorum nelle varie province dell'Ordine (pp. 28*-31*). Non possiamo esaminarlo accuratamente, poiché esso già costituirebbe la materia di un articolo; e tuttavia possiamo richiamare l'attenzione su due aspetti fondamentali: l'adattamento del metodo di studio, per esempio in teologia scolastica; l'adattamento agli orari ed alla distribuzione in classi delle materie di insegnamento. In entrambi i casi è illuminante l'esempio della Spagna, così come ci viene consegnato nei documenti intitolati *Las cosas que de la provincia de Toledo se representan a N. P. cerca del libro de Ratione studiorum (1593); instrución de como se praticará el libro de Ratione studiorum quanto a facultades menores en la provincia de Andalucia (1597)*. In: *Collectanea* VII, mon. 19, pp. 142-147 170-188. Riguardo al primo punto, la provincia di Castiglia trovava difficoltà ad accettare i criteri di lettura della Summa di San Tommaso in quattro anni, dato che il metodo era diverso e prevedeva un ottennio, anziché un quadriennio. Quanto al secondo punto, nelle scuole di Córdoba e di Siviglia non si segue la distribuzione delle classi in cinque (quello che la Ratio studiorum chiama collegium quattuor classium) e in tre (collegium trium classium). Al contrario il padre provinciale ha avuto il permesso di unire in una classe le due di umanità e di retorica, e di dividere in quattro classi le tre di grammatica del libro della Ratio. Il collegium trium classium a Granada è di quattro classi.

I temi di maggior interesse e peso fra tutti quelli che riguardano gli studi superiori sono la formazione del consenso su di un autore da preferirsi in teologia scolastica e in filosofia, e la libertas opinandi, in connessione con esso. Ma ne sono trattati anche altri: i mezzi per promuovere lo studio della matematica; la crisi in cui versa lo studio della Sacra Scrittura, tanto più grave, se si pensa alla funzione di questa disciplina nel confronto con le scuole e le accademie dei protestanti; le norme di divisione e di articolazione dello studio della teologia scolastica; la lezione di controversia specialmente nelle aree geografiche dove sono presenti e attivi cospicui nuclei di riformatori (i paesi d'Oltralpe).

Il modo di seguire San Tommaso e la libertas opinandi sono questioni molto complesse, esaminate ben oltre il testo della Ratio del 1599, nelle lettere comuni del 1613 e nell'importantissima *Ordinatio pro soliditate et uniformitate doctrinae (14 dic. 1613)*. In: *Collectanea* VII, mon. 123, pp. 660-664.

Quanto agli studi umanistici, essi versano in una grave crisi che è tanto più significativa in quanto, come afferma il Pontano, costituiscono la vita, lo spirito, il movimento, il sangue e la bocca degli altri studi. Essi sono la porta di ingresso ad «amplissimas civitates» (Pontano, *Nonnulli circa studia humaniora tractatus* anno 1593. In:

Collectanea VII, mon. 12, p. 93). Ha senso parlare di una questione pedagogica e di «Ratio studiorum» solo perché gli studi umanistici ne costituiscono il nerbo.

La grammatica è poco e male insegnata, tanto in greco, come in latino; i precetti della grammatica vengono mescolati con la dialettica e con la retorica, con il risultato di distruggere là dove si stava costruendo. Quanto al greco i professori tendono a spiegare minuzie, atterrendo i giovani discepoli, oppure evadono dal tema centrale, insistendo su favole e storie, senza spiegare il significato esatto delle parole.

Nello stile si abbandona Cicerone, cui si sostituisce J. Lipsio, con gravissimo detrimento per la formazione della struttura del discorso.

La crisi e la decadenza delle umane lettere potrebbe essere superata attraverso un serio ripristino di più fondati studi di grammatica, incentrati su due unici modelli stilistici, Cicerone e Virgilio. O basterebbe anche soltanto, come afferma il padre Alber, seguire e applicare i precetti (regole) contenuti nel testo della Ratio studiorum, ovvero, «curandum itaque ut in quaque schola gradus scholae teneatur, hoc est, ut discant quae in illa schola sunt praescripta» (*De stylo vitioso vitando* In: *Collectanea* VII, mon. 48, p. 433).

In greco si dovrebbe dare più spazio allo studio delle voci, del loro esatto significato, lasciando da parte le storie; alla recitazione del simbolo di fede nei giorni di festa, ed alla lettura dei Padri della Chiesa.

Posto che i testi contenuti nei due volumi editati dal padre Lukács sono complementari, e degni di un esame contestuale – così, per esempio, non si possono staccare le osservazioni delle province dall'esame degli atti delle Congregazioni provinciali, che vanno viste come articolazioni metodologicamente e storicamente distinte di un corpus unico – indichiamo alcuni dei documenti che ci paiono fra i più ricchi di suggestioni culturali e di contenuti di pensiero, tanto in teologia, quanto in lettere umane: – *Quae doctores Collegii Romani responderunt circa Rationem docendi theologiam ad vitandas novas opiniones et quaestiones* vol. VI, anno 1582, mon. 1, pp. 3-11. – *P. Stephanus Tucci S.I. Tractatus «de opinionum delectu» revisus*. Vol. VII, anno 1588, mon. 1, pp. 1-29. – *Claudius Acquaviva praep. gen. S.I. Ordinatio pro soliditate et uniformitate doctrinae*. Vol. VII, anno 1613, mon. 123, pp. 660-664. – *Benedictus Perera S.I. Annotata de Ratione studiorum* Vol. VII, annis 1582-1593, mon. 15, pp. 122-127. – *Patrum hispanorum de Ratione studiorum observationes*. Vol. VII, annis 1593-1597, mon. 19, pp. 141-188. – *Christophorus Clavius S.I. Varia de rebus mathematicis discendis et tradendis*. Vol. VII, annis 1581-1593c, mon. 14, pp. 109-122. – *Iacobus Pontanus S.I. Nonnulli circa studia humaniora tractatus*. Vol. VII, anno 1593, mon. 12, pp. 88-104. – *Fulvius Cardulo S.I. De litteris humanioribus promovendis*. Vol. VII, annis 1584-1590c, mon. 16, pp. 128-131. – *Hieronymus Brunelli S.I. Scripta de humanioribus litteris tradendis*. Vol. VII, annis 1593-1598, mon. 24, pp. 245-257. – *Acta Congregationis Generalis septimae de Ratione studiorum*. Vol. VII, annis 1615-1616, mon. 48 cum duabus appendicibus, pp. 428-433.

Questa lista, troppo breve anche soltanto per essere considerata esemplificativa dei contributi più interessanti, va correlata con tutta la varietà dei testi che i due volumi offrono, rispetto ai quali è un frammento. Per studiare i problemi pedagogici, tuttavia, essa pare un buon inizio, a patto che ogni documento, anche il più breve, venga messo in relazione con una struttura assai più articolata, i cui cardini sono le regole della Ratio, le Osservazioni delle province, gli atti delle Congregazioni, le epistole dei visitatori. Pare di poter dire che è questa, in ultima analisi, la grammatica del discorso sullo studio della pedagogia che il padre Lukács fornisce nella sua edizione di testi composti tra la fine del XVI e il primo quindicennio del '600.

Roma. A. MANCIA

1. *Die Jesuiten in Bayern, 1549-1773.* Ausstellung des Bayerischen Hauptstaatsarchivs und der Oberdeutschen Provinz der Gesellschaft Jesu. Ausstellung und Katalog: Joachim WILD [und andere]. – Weißenhorn (Anton H. Konrad Verlag) 1991, 8⁰, XII-336 S.
2. *Die Jesuiten in Ingolstadt, 1549-1773.* Ausstellung des Staatsarchivs, der Wissenschaftlichen Stadtbibliothek und des Stadtmuseums. – Ingolstadt (Stadtarchiv) 1991, 8⁰, 322 S.
3. *Für Gott und die Menschen. Die Gesellschaft Jesu und ihr Wirken im Erzbistum Trier. Katalog-Handbuch zur Ausstellung im Bischöflichen Dom- und Diözesanmuseum Trier 11. September 1991-21. Oktober 1991.* Herausgegeben vom Bischöflichen Dom- und Diözesanmuseum Trier und der Bibliothek des Bischöflichen Priesterseminars Trier. – Mainz (Verlag der Gesellschaft für mittelrheinische Kirchengeschichte) 1991, 8⁰, 574 S. (= Quellen und Abhandlungen zur mittelrheinischen Kirchengeschichte 66).

1. Zum Geleit der Ausstellung «Die Jesuiten in Bayern 1549-1773» schrieb der Direktor des Hauptstaatsarchivs, Prof. Dr. Erich Stahleder, zur Aufhebung des Ordens im Jahre 1773 unter anderem: «Das Bayerische Hauptstaatsarchiv verwahrt als Nachfolger der damaligen kurbayerischen Archive noch heute das Registraturgut der Oberdeutschen Provinz der Gesellschaft Jesu und von Kollegien des Ordens. Es fühlte sich deshalb in die Pflicht genommen, einer Anregung des Ordens zu folgen und das Jubiläum der Jesuiten nicht ohne den Versuch einer Rückschau und Würdigung vorübergehen zu lassen» (S. VII). Aus der Zusammenarbeit von Hauptstaatsarchiv, Ordensangehörigen und Museumsfachleuten und durch die Unterstützung zahlreicher Eigentümer, die ihre wertvollen Zeugnisse der Ordensgeschichte zur Verfügung stellten, entstand eine sehenswerte Ausstellung und ein wunderschöner Katalog als würdiger Beitrag zu den Jubiläen. Die Liste der Leihgeber ist beeindruckend. Allein aus der Landeshauptstadt München sind fünfzehn staatliche, städtische und kirchliche Institutionen so wie eine Privatperson aufgeführt.

Die mehr als 250 Ausstellungsgegenstände sind in zwanzig Abteilungen zusammengefaßt, die ein klares Bild von den Jesuiten vermitteln. Stellenweise geht es nicht um die bekannten Persönlichkeiten oder Kollegien, sondern um Kleinigkeiten, die aber das damalige Klosterleben den heutigen Menschen anschaulich näherbringen. Dabei leisten die Erklärungen zu den Stücken einen ausgezeichneten Dienst und liefern eine Menge Informationen, die man in dieser Fülle auf engem Raum selten finden kann. Um nur einige Beispiele zu nennen, verweisen wir auf die Darstellung des Tagesablaufes (S. 16), der Kleidung und Ernährung (S. 16-17) und auf die Ausstellungsgegenstände, wie die «Designation Eines haußrathes für Ainen geistlichen der Societet Jesu» mit Kostenvorschlägen aus dem Jahre 1629: «Zur Ausstattung gehören u. a. Tisch, Bett, Fußtruhe, ein Sessel, ein Stuhl, ein Schreibpult, ein Strohsack, Bettfedern, Bettlaken, Kissen und Polster, eine Kotze sowie Blech- und Kupfergeschirr. Für diese Ausstattung wurden 58 Gulden und 50 Kreuzer veranschlagt» (S. 30). Zur Veranschauung dessen, was das Essen und Trinken betrifft, wurden die Anweisungen für die Köche in den *Regulae Societatis Jesu* (Rom 1616) und das handgeschriebene Kochbuch der Maria Federlein, das den Besitzvermerk des Ingolstädter Kollegs trägt, ausgestellt (S. 32-33).

Die eher bekannteren Aspekte der Geschichte der Jesuiten, wie der Ordensgründer, Verfassung, das erste Auftreten in Bayern sowie die Niederlassungen und ihre wirtschaftlichen Grundlagen, wurden als Einleitung gedacht. Bei ihrer Tätigkeit waren die Akzente zwischen Seelsorge und kulturellen Aktivitäten in der Ausstellung gleichmäßig verteilt.

Bei der Seelsorge im allgemeinen hob man die große Bedeutung der Katechismen des Petrus Canisius bis in unsere Zeit hinein hervor. P. Emmeram Welser erkannte die Wirksamkeit des religiösen Kleinschrifttums und gründete 1614 in München die Bücherstiftung des *Güldenen Almosens*, die bis zur Aufhebung für breite Bevölkerungsschichten Erbauungsliteratur kostenlos verteilte. In den Auseinandersetzungen um die Hexenverfolgungen finden wir unter den Jesuiten in Bayern Befürworter wie Gregor von Valencia, Adam Contzen und Jeremias Drexel, aber auch Gegner wie Adam Tanner, Paul Laymann und andere.

An der Rekatholisierung der Oberpfalz wirkten zahlreiche Jesuiten mit. Ein hervorragendes Mittel der Seelsorge waren die Marianischen Kongregationen. In der barocken Volksfrömmigkeit findet man immer wieder jesuitische Spuren. Ein beredtes Zeugnis davon geben uns die wunderschönen Krippenfiguren aus der Mindelheimer Jesuitenkrippe (S. 169-172). All diese Aspekte der pastoralen Tätigkeit kamen in der Ausstellung anschaulich zur Geltung.

Bei den kulturellen Aktivitäten wurden das Schulwesen, die Arbeit der Jesuiten an den Universitäten Ingolstadt und Dillingen, das Jesuitentheater, die Jesuitenliteratur und Jesuiten als Wissenschaftler hervorgehoben. «Das Herzogtum Bayern ist eine der wichtigsten Spiellandschaften des Jesuitentheaters» – betont R. Wimmer (S. 174). Es genügt hier einige Autoren zu erwähnen, wie Jakob Gretser, Jakob Bidermann, Jakob Balde und Franz Lang, deren Werke in der Ausstellung gezeigt wurden. Bei den Wissenschaftlern ragen Christoph Scheiner, der Bamberger Christoph Clavius und der Universalgelehrte Athanasius Kircher, der einige Jahre auch in Würzburg tätig war, hervor.

Von den außereuropäischen Missionen wurden zwei ausführlich dargestellt: die China-Mission und die Paraguay-Mission. Bei der Letzteren ist es schade, daß der aus Gansheim stammende Missionar im heutigen Südbolivien, Julian Knogler († 1772), dessen ausführlicher Bericht aus dem Provinzarchiv in München in unserer Zeitschrift veröffentlicht wurde (39 [1970] 268-348), keine Erwähnung fand.

Die letzten Abteilungen der Ausstellung behandelten die zeitgenössische Kritik am Jesuitenorden und die Aufhebung im Jahre 1773. Den Schluß bilden ein kurzer Überblick von R. Bleistein: «Die Gesellschaft Jesu seit ihrer Neugründung 1814»; drei Zeittafeln: die Biographie des Ignatius von Loyola (1491-1556), die Entwicklung des Ordens bis 1773 und seit 1773; ein ausführliches Literaturverzeichnis und ein Personen- und Ortsregister.

2. Ingolstadt war eine der größten Wirkungsstätten des Ordens im deutschen Sprachraum. Schon aus der Reihe der ersten Gefährten arbeiteten hier Claude Jay und Alfonso Salmerón zusammen mit dem hl. Petrus Canisius, dessen Name mit Ingolstadt eng verbunden blieb. Die Mitwirkung der Jesuiten an der theologischen und philosophischen Fakultät der Landesuniversität bestimmte das kulturelle und religiöse Leben für mehr als zwei Jahrhunderte in großem Ausmaß. Diese Tatsache zeigt uns auf anschauliche Weise die Ausstellung «Die Jesuiten in Ingolstadt 1549-1773».

Sie ist das Werk der Gesamtinstitution Stadtarchiv, Wissenschaftliche Bibliothek und Stadtmuseum. Stark beteiligt war die Oberdeutsche Provinz der Gesellschaft Jesu, aber auch die Liste der anderen Leihgeber, der staatlichen, städtischen und kirchlichen Archive, der Bibliotheken, Gemäldesammlungen und Museen ist wirklich lang. Durch das Zusammenwirken dieser Institutionen ist ein umfassendes Bild entstanden.

Der Hauptteil der Ausstellung wurde in den Räumen des Stadtmuseums Ingolstadt gezeigt. Bewußt wurden darüber hinaus das Refektorium des ehemaligen Kollegs Sancti Ignatii im Canisius-Konvikt und das einstige Oratorium der Akademischen Kongregation, die «Asamkirche» Maria de Victoria, einbezogen. Die Ausstellung dauerte vom 12. Oktober 1991 bis zum 12. Januar 1992.

Der Aufbau ist chronologisch. Zu den einzelnen Abschnitten bringt der Katalog eine gute Einführung. Von den entsprechenden Ausstellungsgegenständen werden hier schöne Aufnahmen eingestreut, und so der Textteil gelockert. An erster Stelle steht eine Kurzbiographie des hl. Ignatius, der die ersten drei Jesuiten nach Ingolstadt gesandt hat und noch in seinem letzten Brief vor dem Tod um Informationen über die dortigen Jesuiten bat. Der hl. Petrus Canisius war unter den ersten nach Ingolstadt geschickten Jesuiten, und blieb auch nach seinem Weggang mit ihr verbunden. Es folgten die Berufung der Jesuiten an die Universität und die Baugeschichte des Kollegs vom Projekt des Jahres 1555 über das herzogliche Seminar von 1570-1574 biz zum Kollegsbau ab 1576 mit Ausstellung der entsprechenden Baupläne. Von den jesuitischen Kirchenbauten wurden das Oratorium der Bürgerkongregation Maria vom Sieg und das Oratorium der Akademischen Marianischen Kongregation, heute «Maria de Victoria» genannt, ausführlicher behandelt. Den Ruhm des Kongregationssaals macht das Deckenfresko Cosmas Damian Asams aus. Es füllt die ganze Fläche – 40 m lang –, der Himmel steht bis in die Ecken des Raumes hinein über diesem aus Stein gebauten Hause offen. Zu erwähnen ist noch das sich in dieser Kirche befindliche Prachtwerk der Goldschmiedekunst: die «Lepanto-Monstranz» vom Augsburger Johannes Zeckl aus dem Jahre 1708. Weiters wurden die zu den Fundationen des Kollegs gehörenden Kirchen von Biburg, Allersdorf und Pirka bei Biburg behandelt.

An Lehr- und Erziehungsanstalten wurden Seminarien, das Kolleg in Eichstätt, das Gymnasium in Ingolstadt, die Philosophie und Theologie dargestellt. Zu den Großen der Naturwissenschaften gehört zweifellos Christoph Scheiner, dessen allgemeine Aussagen über Fernrohre, Versuche mit der «camera oscura», Beobachtung eines Halophänomens und sein Verhältnis zu Galileo Galilei hier hervorgehoben werden. Besonders wichtig ist der Beitrag von Ingrid Eigen: «Thesenblätter und Gratulationseinblattdrucke als Spiegel jesuitischen Lebens an der Universität und im Kolleg Ingolstadt» (182-203), denn diese Drucke werden heutzutage vielerorts mit Vorliebe erforscht. Beim Jesuitentheater spielte Ingolstadt eine führende Rolle. Man braucht sich nur an die Namen wie Gretser, Bernardt oder Balde zu erinnern.

Für die Arbeit der Jesuiten war charakteristisch, daß die Seelsorge immer, auch in den Kollegien, bevorzugt betrachtet wurde. Dieser Tatsache trug auch die Ausstellung Rechnung. So kann man schöne Exponate zu den Marianischen Kongregationen, zu Frömmigkeit und religiösem Brauchtum, so wie auch Gesangbücher finden. Mit Paul Laymann und Adam Tanner wurden uns Gegner der Hexenprozesse vorgestellt. Eine kulturgeschichtlich interessante Sammlung war in Ingolstadt das sogenannte «Orban-Museum», aus deren Überresten einige Stücke gezeigt wurden.

Wie hoch die Arbeit in den ausländischen Missionen bei den alten Jesuiten eingeschätzt wurde, veranschaulichen hier die ausgestellten Porträts berühmter Missionare wie Xaver, Ricci, Valignano und Kögler.

Zu der Abteilung «die wirtschaftliche Situation des Ingolstädter Kollegs» liefert die Einleitung wichtige und interessante Angaben. Der Streubesitz der Jesuiten, besonders östlich von Ingolstadt, wurde auf einem «Landtaflen» von Apian aus dem Jahre 1568 eingezeichnet und gab den Besuchern anschaulich Auskunft über das Ausmaß der Besitzungen.

3. Vor zwölf Jahren hat man in Trier das Grab von Friedrich Spee S.J. wiederentdeckt. Diese Tatsache verursachte eine starke Belebung des Interesses an diesen großen Seelsorger, Dichter und Kämpfer gegen den Hexenwahn. Da Spee genau hundert Jahre später geboren war als der Ordensgründer Ignatius, faßte man den Plan, beide Jubiläen gemeinsam zu feiern. So entstand die Idee, die Gesellschaft Jesu und ihr Wirken im Erzbistum Trier im Wort und Bild darzustellen. Das Ergebnis ist das vorliegende Katalog-Handbuch, ein schönes Geschenk für alle, die sich für die Geschichte der Erzdiözese und des Jesuitenordens interessieren.

Im ersten Teil steht die Geschichte der Gesellschaft Jesu im Mittelpunkt. In vierzehn zwar relativ kurzen, aber gründlich ausgearbeiteten Beiträgen wurden wesentliche Aspekte des Ordens und vier bedeutende Jesuiten des 16. und 17. Jahrhunderts, Petrus Canisius, Friedrich Spee, Johann Adam Schall von Bell und Wilhelm Nakatenus behandelt. Von den Arbeiten möchten wir hier besonders zwei hervorheben: die von Wolfgang Seibrich «Der große Veränderungsversuch der alten Orden durch die Jesuiten 1629-1631» mit der Liste und Karte der «nachweislich von den Jesuiten angestrebten Klöster und Stifte» (S. 71-80) und die von Anton Arens «Jesuiten und 'Jesuitinnen'. Das Verhältnis der Gesellschaft Jesu zu religiösen Frauengemeinschaften» (S. 81-99).

Im zweiten Abschnitt wird das Wirken des Ordens im Erzstift Trier dargestellt. Die Niederlassungen waren in Trier Kolleg und Noviziat sowie die Kollegien in Koblenz und in Luxemburg. Seelsorge, Katechese, Predigttätigkeit am Dom, Sodalitäten und Bruderschaften wurden untersucht. Es wurde auch hier «Das Verhältnis der Jesuiten zu den alten Orden» von Petrus Becker OSB behandelt (S. 215-225). Von den Jesuiten, die im 16. und 17. Jahrhundert mit Trier in Verbindung waren, wurden drei besonders hervorgehoben: der Trierer Rektor John Gibbons, der Historiker Christoph Brouwer und der vielseitige Schriftsteller Jakob Masen. Ein eigenes Kapitel erhielt der Luxemburger Teil des Erzbistums, wobei das Kolleg, die Jesuitenarchitektur und die Jesuitenbibliothek beschrieben wurden. Von vier Luxemburger Jesuiten wurde ein Lebensbild geboten: Nikolaus Cusanus, Alexander Wiltheim, Philipp de Scouville und Pierre Wiltz.

Im dritten Teil kann man die Biographie von fünf bedeutenden deutschen Jesuiten des 20. Jahrhunderts lesen: von dem erst kürzlich seliggesprochenen Rupert Mayer, von Kardinal und Kämpfer für die Einheit der Christen Augustin Bea, von dem großen Theologen Karl Rahner, von dem durch die Nazionalsozialisten hingerichteten Alfred Delp und zuletzt von dem bekannten, in Trier geborenen Sozialwissenschaftler Oskar von Nell-Breuning, der kurz nach der Drucklegung des vorliegenden Werkes 1991 starb.

Der Katalogteil umfaßt die Seiten 399-562. Aufgrund des Katalogs scheinen uns jene Ausstellungsgegenstände bedeutend und interessant, die die Jesuitenheiligen (Kat. 30-33), das Erzbistum in nachreformatorischer Zeit (Kat. 37-49), die Jesuitenapotheke (Kat. 59-61) und die Seelsorge, Predigt, Wallfahrt, Bruderschaften (Kat. 89-107) betreffen.

Diese Ausstellungen selbst, aber auch die schönen, reich illustrierten Kataloge, die hier kurz vorgestellt wurden, bezeungen, daß die alte pädagogische Regel, die besagt, daß die Menschen mehr das beeindruckt, was sie schauen können, als das, was sie hören, ihre Gültigkeit heute noch besitzt.

Rom. L. Szilas S.J.

ASTRID JAHREISS. *Grammatiken und Orthographielehren aus dem Jesuitenorden.* Eine Untersuchung zur Normierung der deutschen Schriftsprache in Unterrichtswerken des 18. Jahrhunderts. – Heidelberg (C. Winter, Universitätsverlag) 1990, 8° 276 S. (= Germanische Bibliothek, Untersuchungen).

In angesehenen Geschichten der deutschen Literatur überging man das Jesuitentheater, da es ja lateinisch gewesen sei, und ließ sich damit eine wichtige Epoche der deutschen Theatergeschichte entgehen. Inzwischen findet das Jesuitentheater «in wachsendem Maß das Interesse der Erforscher von Kultur und Brauchtum» (Miquel Batllori in *Ignatianisch* [Freiburg 1990] S. 322). Mit dem Vorurteil, an Jesuitenkollegien sei nur lateinisch unterrichtet worden, war es ähnlich: Man nahm muttersprachliche Bemühungen der Jesuiten nicht zur Kenntnis. Astrid Jahreiß zitiert in ihrer verdienstvollen Dissertation Andreas Kraus, der noch in seiner «Geschichte Bayerns» aus dem Jahre 1983 behauptet: «Deutsch wurde (an Jesuitenkollegien) überhaupt nicht gelehrt. Dieser fühlbare Mangel wurde von den Jesuiten nicht zugegeben und nicht behoben» – und widerlegt ihn gründlich. Es ist verständlich, daß die Jesuiten ihren Schülern, vorrangig mit der internationalen Gelehrtensprache, dem Latein, Zugang zur Welt der Bildung erschließen wollten, und das geschah wirkungsvoll mit Latein als Unterrichtssprache, ganz im Sinne modernen Fremdsprachenunterrichts. Das überall verstandene Latein ermöglichte außerdem den Einsatz von Jesuitenlehrern verschiedener nationaler Herkunft über ganz Europa hin. Mit der Stabilisierung der Ordensprovinzen wuchs jedoch der Anteil der einheimischen Ordensmitglieder und mit ihnen naturgemäß die Beherrschung der Landessprache – soweit eine solche existierte; denn die Normierung der neuhochdeutschen Schriftsprache war eine Leistung erst des 18. Jahrhunderts. («Zum Gebrauch der St. Blasischen Landschulen» gab es z.B. 1772 einen Zweitdruck «Kurzgefaßte Regeln der Schreibkunst samt Vorschriften»). Die Normierung der Orthographie erfolgte sogar erst ein weiteres Jahrhundert später, und selbst 1880 konnte Konrad Duden sein «vollständiges orthographisches Wörterbuch der deutschen Sprache» nur als vorläufig endgültig vorstellen.

Es mag sein, daß es zur Unterrichtsbeschäftigung mit der deutschen Sprache an den Jesuitenkollegien des staatlichen Nachdrucks bedurfte: in Österreich durch Karl VI. und Maria Theresia, in Würzburg durch Fürstbischof Friedrich Karl v. Schönborn, wie Astrid Jahreiß belegt; denn um diese Zeit entstanden die ersten Jesuitenlehrbücher, die den staatlichen Studienordnungen entsprachen; aber bevor z.B. Fürstbischof Adam Friedrich von Sensheim in Würzburg den Jesuiten unangenehm wurde, gab es dort schon Lehrbücher in seinem Sinn, und der Drucklegung seines Studienplans, der der *Ratio Studiorum* völlig entgegengesetzt gewesen sei, kam die Aufhebung des Ordens zuvor. Leicht nachweisbar ist jedenfalls, daß schon ein Jahrhundert zuvor deutsche Jesuiten, wie Jakob Balde und Friedrich Spee, nicht nur deutsch gedichtet haben, sondern sich auch Gedanken gemacht haben über literarische Formen und Ausdrucksmittel der deutschen Sprache. So ist bei Rudolf Berger in seinem Nachwort zu «Jakob Balde, deutsche Dichtungen 1637, 1640» zu lesen: «Dem Anspruch des reformierten und lutherischen Mittel- und Norddeutschland, auf der Grundlage der Luthersprache ein gemeindeutsches Idiom zu schaffen, begegnete man mit einem durchaus eigenständigen Konzept: Anknüpfend an die Sprachtradition der herzoglichen Kanzlei in Süddeutschland (bzw. der kaiserlichen Kanzleien in Österreich) bildete sich hier ein 'Schriftbayerisch' heraus, das 'ganz bewußt mundartlich-bayerisch gefärbt neben dem Meißner Deutsch bestehen will und sich bis zum Ende des 18. Jahrhunderts hält'».

Es wäre deshalb eine Überschätzung des «jesuitischen Gehorsams», wenn die Werke über deutsche Grammatik und Rechtschreibung, von denen Astrid Jahreiß nach sorgfältigsten Recherchen und in gewissenhaftester Darstellung berichtet, nicht auch einem eigenen Bestreben der aufgeführten Jesuitenautoren entsprochen hätte.

Astrid Jahreiß stellt nach Definition und Darstellung des Forschungsstandes über die Normierung der neuhochdeutschen Schriftsprache die nachweisbar von Jesuiten stammenden und vor der Aufhebung des Ordens entstandenen grammatischen und orthographischen Werke in den kulturpolitischen Zusammenhang des 18. Jahrhunderts, stellt dann die einzelnen Werke vor, befaßt sich daraufhin mit den darin erkennbaren Normvorstellungen, diskutiert die Normen von zwischen dem 16. und 18. Jahrhundert entstandenen Sprachlehren nicht-jesuitischer Autoren, vergleicht sie mit den Normen der von Jesuiten verfaßten Werke und untersucht sorgfältig (mit Kartenübersichten) ihre Verbreitung als Indiz für ihren Einfluß.

Nachschlagefreundlich bis zu übergenau erscheinenden Wiederholungen sind häufige graphische Übersichten, Zusammenfassungen nach größeren Abschnitten, das 24 Seiten umfassende Literaturverzeichnis, das 7seitige Quellenverzeichnis, ein ausgiebiges Sach- sowie ein Personen- und Ortsregister.

Ausführlich dargestellt werden acht Werke:

1. die 1744 in Breslau erschienene *Einleitung zur teutschen Sprache* von Peter Habendorff, der in Schlesien geboren wurde und dort wirkte;

2. und 3. die *Institutiones linguae Latinae et Graecae*, 1750 in Mannheim erschienen, und die *Anweisung zur Lateinischen Sprache*, 1754 in München und Ingolstadt erschienen, des Hermann Goldhagen. Er ist in Mainz geboren und wirkte überwiegend in Mannheim und Mainz;

4. die *Kurze Einleitung zur Lateinischen Sprache*, Wien 1765 des Andreas Friz, der aus Spanien kommend in Wien und im nahen Ungarn tätig war;

5. und 6. das *Hexaglotton geminum*, Augsburg und Freiburg 1762 und die *Zweifel von der deutschen Sprache*, Augsburg 1764 des Ignaz Weitenauer aus Ingolstadt, überwiegend tätig in Bayern und Tirol;

7. die *Rechtschreibung Der hoch-deutschen Sprache*, Würzburg 1764 des Joseph Rieffel aus Mainz, tätig in Würzburg und nach seinem Ordensaustritt in Bruchsal und Wien, und schließlich;

8. die *Regeln vom Schreiben, Reden und Versemachen*, Würzburg 1772 des Johann Baptist Hillenbrand, der aus Fulda stammte und hauptsächlich in Mainz, Mannheim und Heidelberg tätig war.

Wenn man bedenkt, wieviele Generationen von Griechischschülern mit dem «Kaegi» geschliffen wurden, ist das nicht wenig. Von größerem Interesse als ihre Zahl ist der Einfluß, den die acht genannten Autoren ausgeübt haben. Ihre Wirkungsstätten weisen sie alle dem Süddeutschen Raum zu (Schlesien war damals habsburgisch). Sie gehörten daher unter den Mitbegründern der neuhochdeutschen Schriftsprache zu den «Strengen», während die Mitteldeutschen zu den «Gelinden» gerechnet wurden. Das hatte nichts mit ihrem Charakter zu tun, sondern mit ihrem Eintreten für eine harte oder weichere Lautung der Hochsprache. Welche Mundart sich in der Hochsprache durchsetzen sollte, war damit aber nicht entschieden. Während einige die Entscheidung für die sächsische oder oberrheinische Mundart getroffen sahen, hat Ignaz Weitenauer wohl (bis in die Gegenwart) recht behalten, wenn er den Streit um die nord- und mitteldeutsche Mundart mit der süddeutschen für nicht entschieden hielt.

Die Probleme der Grammatiker setzten zunächst viel tiefer an: Sollen Regeln aufgrund sprachhistorischer Überlegungen vorgeschrieben oder aus den Sprachgewohnheiten anerkannt guter Autoren abgeleitet werden? Trotz Neigung zum präskriptiven Ansatz hielten alle Jesuitengrammatiker auch am deskriptiven Ansatz fest, so daß man aus den von ihnen angeführten Musterautoren Rückschlüsse auf ihre Lektüre ziehen kann – die Lutherbibel sei nirgends zitiert worden.

Inhaltlich war so gut wie alles noch zu leisten: der Bestand an Buchstaben und Lauten, der nicht einfach dem Lateinischen entsprach; die Anzahl der Casus: Es dauerte eine Weile, bis sich aus den sechs lateinischen, die vier deutschen abhoben; die Prinzipien der Rechtschreibung; phonologisch, etymologisch, semantisch oder historisch; Darstellung der Längen und Verdoppelungen, die S-Schreibung; die Großschreibung; die Worttrennung; die Fremdwortschreibung; das Prinzip der Zeichensetzung nach Intonation oder Syntax (bis heute noch nicht folgerichtig entschieden).

Erst in zweiter Linie konnte man sich Feinheiten zuwenden, wie der e-Schreibung in der Flexion. Diese geriet unversehens in die Nähe konfessioneller Auseinandersetzungen, weil der das E bevorzugende Norden überwiegend protestantisch, der das E abstoßende Süden dagegen katholisch war. Ignaz Weitenauer begehrte dagegen auf: «Was hat immerhin die Glaubenslehre mit dem E zu thun? Welchen Artikel hat denn derjenige abgeschworen, welcher hier und da ein Nennwort um eine Sylbe verlängert?» Konfessionell kam es leider nicht zu einem Kompromiß, wohl aber sprachlich: Es blieben «Franzos*e*, Sachs*e*, Schwab*e*», aber nicht «Furst*e*, Herr*e*, Narr*e*».

Wo Astrid Jahreiß die Auffassungen über die Satz- und Periodenstrukturen darstellt, hätte man sich einen kleinen Ausflug in die Philosophie oder in die griechische Grammatik gewünscht. Den versagt sie sich leider. In der Feststellung des Johann B. Hillebrand, daß ein einfacher Satz aus drei Satzteilen aufgebaut sei (nicht aus zweien, d.h. Subjekt und Prädikat), steckt nämlich ein Stück Seinsanalyse: In jedem Aussagesatz wird über das Verbum, das in Kopula «ist» und Partizip aufgelöst werden kann, das Subjekt einer Kategorie zugeordnet. Das ergibt allemal drei Teile. Die «nicht näher erläuterten Verba optativa», durch die die Teile einer Periode außer durch «Coniunctiones» noch verknüpft werden könnten, verweisen auf den optativus obliquus des Griechischen oder den deutschen Konjunktiv in heute so genannten «verkappten Nebensätzen».

Es spricht für die Qualität der untersuchten Arbeiten der Jesuiten, daß andere Sprachlehren weder in Bausch und Bogen angenommen noch abgelehnt werden, obwohl Johann Christoph Gottsched (wohl weil er sprachlich den Norden Deutschlands vertrat) eher mit Vorsicht herangezogen wird.

Leider erfährt man in dieser sorgfältigen Arbeit (sogar die Druckfehler halten sich in Grenzen) nichts über den umgekehrten Einfluß, der Jesuiten-Sprachlehren nämlich auf die nicht-jesuitischen. Da steht noch mancher Artikel aus, der nicht in einer seltenen Fachzeitschrift zu weit hinten versteckt werden sollte. Dasselbe gilt für die Arbeiten ehemals jesuitischer Lehrer nach der Aufhebung des Ordens und für die möglicherweise doch jesuitische Verfasserschaft der «Grammatica Germanica, Mainz 1666»; denn sprachliche Ahnenforschung wird immer neugierige Beachtung finden.

Dresden. P. LEUTENSTORFER S.J.

Dejiny Spoločnosti Ježišovej na Slovensku (The History of the Society of Jesus in Slovakia). Edited by Emil KRAPKA, S.J. and Vojtech MIKULA, S.J. – Cambridge, Ontario (Dobrá kniha) 1990, 526 pp. with illustrations and 24 pages of coloured photographs. Summaries in English, French, German, and Hungarian.

This book, the first to investigate the Slovak Jesuits extensively, was published to commemorate the recent double anniversary: the 500th anniversary of the birth of St. Ignatius Loyola, the founder of the Society of Jesus; and the 450th anniversary of the approval of the Jesuits. It is a collection of articles written by qualified authors (J. M. Dubovský, M. Fedor, S.J., I. Chalupecký, E. Krapka, S.J., H. Radványi, J. Šimončič, and V. Mikula, S.J., and G. Povala, S.J., two Jesuits who have since died). The edition was planned and the articles written between 1986 and 1988 when, under the then allpowerful Marxist regime, it was forbidden both to publish religious literature and to receive any from abroad. The final product is a testimony to the uncommon courage of these men who successfully evaded the ever-vigilant police and smuggled the manuscript out of the country to the publisher in Canada.

The articles are subdivided chronologically into four sections. The *first* (from 1561 to 1615) begins with an exposition of the religious situation in Hungary, of which Slovakia was then a part, immediately before and during the Protestant Reformation. It was a turbulent period of religious changes, of military insurrections, and of the constant struggle against the Ottoman Turks then advancing on central Europe. The first Jesuits, invited by the Hungarian primate, Archbishop Mikuláš Oláh, arrived in the city of Trnava in 1561. There, with the archbishop's assistance, the Society established a college. Its existence was, however, brief. Difficulties, both internal and external, the plague, and finally a large fire that devastated the city closed the first Jesuit college in Slovakia in 1567. A second attempt was made in 1586 in the town of Kláštor pod Znievom in northern Slovakia, with a residence dependent on the college at Šala nad Váhom, close to Trnava. The second college remained there for twelve years. Then as a result of problems with the local Protestant nobles, the college was forced to re-locate to Šala nad Váhom. Only a residence remained open in Kláštor. But the work of the Society in both places ended in 1605 with the insurrection of the Protestant prince of Transylvania István Bocskay.

Meanwhile the Society initiated missionary activities in the eastern section of Slovakia, especially Košice (Cassovia) the principal city of the region. But as a result of violent anti-Habsburg and anti-Catholic riots, they were forced to flee to northeast Slovakia where the mission survived. In 1608 a mission was started in the eastern Slovak city of Humenné; it was elevated into a college in 1615.

The *second*, and an extremely rich, period of Jesuit activity in Slovakia began in 1615 and continued until the suppression of the Society in 1773. After an absence of nearly fifty years the Jesuits returned to Trnava where they established a new college. Despite periodic disturbances caused by the plague and anti-Habsburg revolts, the college grew. In 1635, with the guidance and the assistance of the celebrated primate Péter Cardinal Pázmány, the college was transformed into a university. At first there were only faculties of philosophy and theology, but a faculty of jurisprudence was added in 1667 and one of medicine, in 1769.

A second center of Jesuit activity developed in Košice since 1604 but their work was often interrupted by military and religious conflicts. On 7 September 1619, during the insurrection of the Transylvanian prince Gábor Bethlen, two Jesuits (István Pongrácz and Melchior Grodziecki) and a secular priest (Marko Križevčann) were

cruelly slaughtered. Known as the «martyrs of Košice», the three martyrs were beatified in 1905. Jesuit presence in Košice became more pronounced after 1631 with a residence, then, after 1650, a gymnasium, and finally, from February 1657, a university. In 1709 a faculty of law was added to the original faculties of philosophy and theology.

During the same period, 1615-1773, there were five colleges, nine residences, and six missions in the other Slovakian cities. When the Society was suppressed in 1773, there were 482 Jesuits, of whom 262 were priests, 122 scholastics, and 98 brothers, on Slovakian soil.

The suppression of the Society in 1773 dealt a mortal blow to the rich activities of the Jesuits in Slovakian territory. The university in Trnava was transferred to Budapest. Almost all the other schools operated by the Society vanished. The suppression and its aftermath are treated in the *third* – and the briefest – section of this history.

The *fourth* section discusses the Society's work after its restoration in 1814. It begins with a consideration of the Society's extraordinary survival in Russia and then considers its expansion in Austro-Hungary. The Jesuits did not return to Slovakia (which was part of Hungary until 1918), until 1853 when a novitiate was opened in Trnava. A year later, an institute of philosophy was opened in Bratislava. Both, however, were insignificant in comparison with the manifold activities of the Society before the Suppression.

The situation improved after the First World War. After 1919 the Slovak Jesuits were part of the Czechoslovakian province. In 1931 Slovakia was established as a dependent vice-province; it became an independent vice-province in 1938. In 1950, before the destruction of all religious houses in Czechoslovakia, the vice-province consisted of eight houses and 221 Jesuits (75 priests, 65 scholastics, and 81 brothers). Nearly a third of the vice-province either worked or studied outside the country. With the destruction of their communities, the Jesuits were collected into «internment monasteries», former religious houses that became detention camps. Later they were sent to forced labor camps. The younger Jesuits were sent to various centers for reeducation. More were sent to prison because of their involvement in illegal religious activity: there they clandestinely studied theology and retained contact with their fellow Jesuits. Of the members of the province outside the country, some worked either in the Society's international houses or in the missions and others, after they had completed their studies, either taught in various colleges and universities throughout the Jesuit world, or worked with the Slovak refugees. Many remained united in Canada where they started a spiritual-cultural center that published books and articles in Slovak. This section concludes with a reflection (*sub crucis vexillo*) on the Society's work in Slovakia and the country's current state.

An appendix to the book contains a chronological summary of the major historical events, a vocabulary of Jesuit technical terms, the archival sources, a bibliography, and an index of names and places.

In the preface the authors stated that this is not a work of strictly objective, scientific history. Perhaps this is true in light of the various reflections that go beyond the objective recitation of details. Nonetheless the book is so well organized and so solidly rooted in historical, geographical, personal and bibliographical sources that it will be an important contribution to the historiography of the Society and especially in Slovakia. Because the book appeared before the end of the Communist regime and the liberalization that followed, the authors could not always be as specific as the

reader would have liked in their treatment of the activities of the Jesuits during that era. That is especially true of the more sensitive cases such as the activities of Father Vendelín Javorka, the first rector of the Russian College in Rome and later a missionary in China, in the Soviet Union and in the Soviet concentration camps.

Trnava. R. ONDRUŠ S.J.

Documentos del Japón 1547-1557. Introducción y notas por Juan RUIZ DE MEDINA. – Roma (Instituto Histórico de la Compañía de Jesús) 1990, 8º, 54*-792 p. (= Monumenta Historica S.I. 137).

En 1968 el Instituto Histórico de la Compañía de Jesús (IHSI) de Roma publicó la magistral *Introductio ad Historiam Societatis Jesu in Japonia 1549-1650* del P. Josef Franz Schütte S.J., instrumento imprescindible de consulta para estudiar el «siglo cristiano» de la historia de Japón esquivando el peligro de dar pasos en falso. Aunque está catalogada fuera de serie, *Introductio* es en realidad una obra que debe anteponerse a toda la sección MHJ (*Monumenta Historica Japoniae*) de MHSI. Los datos geográficos, históricos y biográficos que ofrece, con un margen mínimo de error, hacen imprescindible su consulta para todo estudioso que pretenda remontarse a los orígines de cada iglesia local del Japón en los siglos 16 y 17.

En 1975 apareció otro magnífico estudio del P. Schütte: *Textus Catalogorum Japoniae* (identificable como *Catálogos de Japón*), volumen nº 111 en la lista general de publicaciones de MHSI. En él edita y analiza los catálogos oficiales y textos análogos de la Compañía de Jesús de Japón conservados desde 1553. Con frecuentes referencias del autor a su *Introductio*, los *Catálogos* son otro formidable archivo de datos, también esencial para elaborar trabajos sobre jesuitas y otros religiosos, y sobre no pocas figuras políticas japonesas o relacionadas con Japón desde 1547 hasta 1650.

El presente volumen *Documentos del Japón 1547-1557* (cit. DJ1) y los que sigan serán útiles para conocer en su forma original los documentos que los autores citan casi siempre a través de ediciones antiguas. Las *Cartas* de Coimbra (1565 y 1570), o las de Alcalá de Henares (1575) y en especial las de Evora (1598), edición preferida hasta ahora por los autores como fuente prioritaria, nunca se pueden equiparar a los manuscritos originales.

De máximo valor son los documentos analizados para este volumen en sus fuentes originales, autógrafas o copias auténticas, editados críticamente en forma íntegra. Son los docs. 1 8-9 16 32 40-42 44 76 88-89 93-95 97-98 107-111 113-119 122 124 y 127-129.

Creemos oportuno reclamar para este volumen (y para la serie DJ de MHJ) los documentos pertinentes a Japón que se escribieron en Malaca, en la India y en las cercanías de Cantón, y se encuentran dispersos en otras colecciones de MHSI. Esto suavizará el trabajo al lector y le permitirá reducir sus gastos a lo estrictamente necesario.

La concienzuda labor de mis antecesores me excusa de repetir, salvo en contados casos, los «aparatos críticos» ya consignados por ellos. En cambio las introducciones de varios documentos y no pocas notas al pie del texto precisaban un reajuste, por ser hoy menos oportunas o estar superadas por nuevas investigaciones.

Los documentos de este volumen nos invitan a revisar muchos estereotipos aceptados por historiadores y escritores. El lector podrá percatarse de que en el mundo occidental, y aun en Japón, Francisco de Xavier aparece casi siempre en solitario como

fundador de la cristiandad de Japón, y sin embargo este título corresponde con mayor razón a sus dos compañeros Cosme de Torres y Juan Fernández, y desde 1552 a Baltasar Gago y Duarte da Silva.

Llama la atención el empeño de los misioneros por adaptarse a las costumbres de Japón desde antes de pisar tierra japonesa, por estudiar la geografía, la historia y la cultura del país tanto en su vertiente elitista como en la popular, las condiciones sociológicas, el sistema de gobierno, las costumbres que hacían las veces de código legal etc.

En particular sorprende la insistencia sobre el estudio de la lengua, «no muy trabajosa» [549], el deseo de dominarla cuanto antes y los resultados obtenidos, infravalorados por muchos escritores aun hoy día.

Habrá quienes se sorprendan al leer que en 1551, por mandato de Cosme de Torres, el hermano Juan Fernández tomaba sus notas en lengua japonesa para su propio provecho y para el del mismo superior. Ya entonces se aprendía japonés (y se enseñaba portugués) en la ciudad de Yamaguchi. En Goa en 1552 el hermano Alvaro Ferreira «sabía los verbos», y muy poco después en Funai existía una verdadera Escuela de Lenguas.

De estas fechas son los dos primeros vocabularios japonés-portugués/español y las primeras gramáticas japonesas, obras hoy perdidas, de los hermanos Juan Fernández y Duarte da Silva.

Habrá más sorpresas al constatar que las obras de beneficencia de la apenas comenzada misión católica no comenzaron con el famoso Hospital de Bungo atribuido a la iniciativa de Luis de Almeida, sino que fueron obra de un plan concebido por Cosme de Torres desde 1552 y comunicado a Goa por medio de Pedro de Alcáçova a su vuelta de Japón.

El provincial de Goa respondió en 1554 enviando al hermano Antonio Díaz con «muitas receitas he mezinhas da botica, com regimento de surugião, pera lá se exercitar nesta obra de misericórdia» [645]. Adelantándose a la llegada de Díaz escribió Torres desde Yamaguchi en octubre de 1554 que «pera esta Casa dos Pobres temos já lugar que deu hum christão» [460].

Siguiendo las directrices de Cosme y a pesar de la falta de medios, Baltasar Gago comenzó en Funai el mismo 1554 un dispensario o ambulatorio médico para pobres. Al año siguiente y por iniciativa de Gago, el recién llegado Almeida levantó una casa para «hospital» (hoy diríamos hospicio) para niños expósitos, casa-cuna que siguió existiendo durante algunos años paralelamente con el hospital levantado por Almeida en la primavera de 1557.

Más sorpresas: se dice que Lorenzo de Hirado fue el primer japonés que ingresó en la Compañía de Jesús. La realidad es que Bernardo de Satsuma fue admitido por Nadal en Lisboa en diciembre de 1553 o enero de 1554 [doc. 91]; murió en Coimbra en la primavera del 57. Y para setiembre del mismo 1557 murió en Burgo «hum japão [*Paulo*], homem vertuoso e letrado entre elles, grande fisiquo, mancebo de 24 anos, e tinha feito os votos e recebido por irmão da Companhia», naturalmente por Cosme de Torres. Ese año entró como novicio un hijo de Uchida Tomé, aunque no perseveró.

Las cartas de Mendes Pinto y de Núñez Barreto nos guían con exactitud a las islas de Sanshoan (Sancian) y Lampacao y a lo que luego fue enclave comercial de los portugueses en Macao. Podemos pasar incluso a Cantón en dos excursiones de un mes cada una, y asistir a una disputa apologética con un letrado chino, además de sentir el corazón encogido ante el cruel trato que los cautivos portugueses recibían en el continente.

Nuestros documentos hablan de un mundo menos conocido por el lector occidental, y otras veces tocan temas con los que un lector oriental podría estar poco familiarizado. Por eso he pensado oportuno interpretar con cierta amplitud la sobriedad tradicional de los colaboradores de MHSI al redactar las notas al pie del texto, pues «el comentario del autor antiguo se debe fijar en lo que la obra comentada difiere más de lo actual, en lo que tiene de más peculiar, por menudo que parezca» [Ramón Menéndez-Pidal, citado por Alvarez-Taladriz]. Ha habido ocasiones en las que la brevedad era difícil.

Existen varias escuelas para la transcripción de antiguos manuscritos. Siguiendo la prudente normativa del Instituto Histórico, evito la copia servil de los originales, desenvuelvo las abreviaturas caídas hoy en desuso y en casos ambiguos adapto la ortografía, la puntuación y el fraseo al uso hodierno para evitar vacilaciones en lectores menos habituados a los giros antiguos de las lenguas española, portuguesa, italiana y latina. Los especialistas más rigurosos siempre tendrán el recurso de acudir a las fuentes manuscritas.

Debo hacer constar mi gratitud en particular al veterano amanuense Luís Ferreira Leão, colaborador inmediato e incondicional en la transcripción de los difíciles manuscritos de siglos pasados.

Autopresentación.

ALOYSIO BOHNEN S.I. (Coordenação) – REINHOLDO ALOYSIO ULLMANN (Elaboração do Texto). *A atividade dos jesuítas de São Leopoldo: 1844-1989.* – São Leopoldo (UNISINOS) 1989, 8º, 364 p.

Ocorrendo em 1989 os vinte primeiros anos da Universidade de São Leopoldo (UNISINOS; Universidade do Vale do Rio dos Sinos) a obra em foco fez parte saliente das comemorações atinentes a essa data.

Significativamente contou esta obra historiográfica com a coordenação do próprio Reitor Magnífico, Pe. Prof. Dr. Aloysio Bohnen, S.J., e a elaboração textual do Prof. Dr. Reinholdo Aloysio Ullmann, dos quais contudo nenhum se considera historiador «ex-professo», una vez que o primeiro passa por especialista em assuntos econômicos e sociais e o segundo por professor de Antropologia Cultural e Filosofia. Dada, porém, a finalidade precípua do livro, de que ainda se falará mais explicitamente abaixo, tal ausência de título em absoluto prejudica os méritos da iniciativa, talvez até mais os acentue em suas condições concretas.

Do autor principal, ou seja do Prof. Ullmann, convém saber que é pessoa leiga, ex-jesuíta, que, depois de haurida sua melhor formação com os jesuítas locais, abraçou com todo o entusiasmo, dir-se-ia de corpo e alma, a causa da UNISINOS e nela tem prestado de contínuo serviços relevantes. Para este seu trabalho complexo teve ele a seu dispor uma porção de obras já editadas pela UNISINOS ou pelo Instituto Anchietano de Pesquisas, bem como de diversos manuscritos inéditos, sem falar de fontes até hoje não-aproveitadas. Estendeu-se seu esforço principal de aproximadamente ano e meio por sobre esse assunto a versar. E o resultado aí está, apresentando-se, sem dúvida, rico, oportuno e benemerente, pois a obra condiz de modo pleno com a sua finalidade visada num ambiente cultural concreto.

Examinando-se a bibliografia a munir cada um dos dez capítulos do livro, percebe-se no autor assídua leitura, inteligente assimilação e exposição agradável, pois a

redação se acha vernácula e estilisticamente em bom nível ou à altura. Sob o ponto de vista científico, digamos quanto ao aparato como tal, outros meios culturais talvez teriam desejado algo a mais, v.g. no concernente à lista geral das obras consultadas ou a um índice alfabético dos nomes e da matéria. Note-se, porém, que não era esta a finalidade principal da obra e de seu leitorado concreto, embora o autor observe, em suas grandes linhas, as normas «ad hoc» vigentes no Brasil e na sua Universidade.

Os leitores previstos da obra situam-se, desde logo, no meio dos professores, alunos, funcionários, amigos e benefeitores da própria UNISINOS, aos quais ela se destinou em primeiríssimo lugar. Assim se entende que aí as muitas explicações detalhadas no contexto e as não poucas notas ao pé da página quanto ao mundo jesuítico tenham a sua razão de ser e justificativa, pois visam tornar acessível a compreensão do assunto a quem, por assim dizer, se revela em boa parte «leigo na matéria». Devido a isso o texto seguido se mostra de carácter acentuadamente professoral ou pedagógico. E que a comunidade da UNISINOS se compõe de gente verdadeiramente representativa de uma sociedade «pluralista», sob os mais diversos aspectos étnicos, culturais, religiosos e outros. Assim, ou seja pelo fato de nela se acharem não poucos evangélicos (luteranos), alguns maçãos, israelitas, agnósticos, etc., impunha-se ao autor bastante tato e espírito «ecumênico»: o que, porém, em absoluto impediu nele a coragem de retratar com fidelidade e realismo um passado, tão diverso do presente, em que sob o mesmo teto da UNISINOS hoje trabalham lado-a-lado os que um dia, em seus maiores ou antepassados, se digladiaram não pouco em virtude de preconceitos na atualidade difíceis de entender.

A título de ambientação no tempo e espaço, oportuno se faz verificar aqui e agora o que seja nos dias correntes «São Leopoldo» em si mesma e no concernente aos jesuítas, cognominados por muito tempo de «alemães»?! Eis como sucinta resposta os seguintes dados: – São Leopoldo, hoje uma cidade de aproximadamente 150.000 habitantes e assim ainda pequena em confronto com Porto Alegre, Curitiba, São Paulo, Rio de Janeiro e outras capitais de Estados brasileiros, situa-se nas duas margens do Rio dos Sinos, já qualificado por um escritor de «rio que imita o Reno», e faz parte da «Grande Porto Alegre», da qual apenas dista uns 30 quilômetros. No recuado ano de 1824 tornou-se toda a região ou vale em que se insere o berço da imigração e colonização alemã no Brasil Meridional, trazendo com isso, aos poucos, novidades ou contribuições nacionais como estas: outro elemento étnico, lingüístico e cultural, o trabalho braçal não-escravo ou livre, o sistema econômico de pequena propriedade rural, o nascimento de uma jovem indústria diversificada, a diferença de confissões cristãs e también o missionário jesuíta alemão ou de língua alemã.

Coube a este tabalhar nesse ambiente, outrora chamado «Colônia Alemã de São Leopoldo», precedido em 1844 por jesuítas espanhóis. Os primeiros jesuítas «alemães» a aparecerem na São Leopoldo de então para ficar, vieram em 1849 e se chamaram respectivamente Pe. Agostinho Lipinski, Pe. João Sedlack e Ir. Antônio Sonntag. De 1859 em diante, com a vinda da primeira leva de jesuítas alemães, no ano anterior, a Companhia de Jesus sediou-se em definitivo na então Vila de São Leopoldo, que em breve se tornou como que o reduto mais forte da sua missão, Vice-Província e Província no Brasil Meridional. Para tanto colocaram eles primeiro uma sólida base pastoral, que em toda a Colônia Alemã, quanto à sua parte católica, importou em apreciável renovação religiosa e cedo atingiu o resto da então Província do Rio Grande do Sul, chamada «Estado do RGS», desde 1889, com o advento da República Brasileira, bem como outros Estados vizinhos.

Crescendo em número e qualidade, foi confiado em 1869 o território da antiga Missão à Província Alemã da Companhia de Jesus, a qual, em decorrência também do «Kulturkampf» de Bismarck, pôde partir para iniciativas sucessivas de importância na própria cidade de São Leopoldo, entre as quais sobrassaíram, com o passar dos anos, o renomado Colégio Nª Sª da Conceição (1869-1912), o Seminário Provincial, dito Central em 1934, desde os anos de 1913-1956, o Colégio Máximo Cristo Rei (1942-1982) e a atual UNISINOS, criada em 1969, mas precedida de 1953 em diante por diversas Faculdades Civis Isoladas.

Em sua obra consagra Ullmann estudos especiais à atividade dos jesuítas de São Leopoldo em três entidades das citadas, importando-se menos com o histórico do Colégio M. Cristo Rei. Isso, porque este establecimento não se acha diretamente na linha seguida pela UNISINOS, sobretudo quanto à sua tradição e sede. Vejam-se para tanto os três últimos capítulos da obra ou as suas páginas de 165 a 361! Do Colégio Nª Sª da Conceição, dito simplemente «Conceição», pode dizer-se que teve por modelo ideal o «Stella Matutina» de Feldkirch e que foi, em seu tempo, o melhor e mais importante estabelecimento de Ensino Secundário de todo o Sul do Brasil. Há precisamente cem anos importou ele numa das causas a impedirem a expulsão renovada da Companhia de Jesus no Brasil (e de outras Ordens Religiosas), como se queria obter pelo ante-estatuto republicano ... De Seminário Maior, dito também de Nª Sª da Conceição, vale assinarar-se que formou perto de mil sacerdotes seculares e regulares: o que por si importou em contribuir decisivamente para a mudança da face da Igreja Católica em todo o Brasil Meridional. Da própria UNISINOS, que está dentro de uma boa tradição literária, pedagógica e científica, constata-se que ela, em apenas duas décadas de existência, veio a impor-se com a sua identidade própria: austeridade administrativa, rigor pedagogico-científico, número aproximado de 21.000 estudantes e «campus» universitário original. Entende-se que o autor nesse capítulo de sua obra forçosamente recorresse mais ao gênero da crônica que ao da estrita historiografia. Mesmo assim, os dados coligidos oferecem a visão desejada e indicam não raro saber o seu autor muito mais do que aduz ou simplesmente sugere.

Os sete capítulos iniciais da obra, embora valham por si mesmos, equivalem contudo a uma preparação intelectiva dos três capítulos finais ou da parte essencial do livro. Tratam eles da Supressão e Restauração da Companhia de Jesus (cap. 1º), da vinda dos «colonos» alemães a São Leopoldo (cap. 2º), da situação religiosa na Província de São Pedro (cap, 3º), dos jesuítas espanhóis a pregarem missões populares na Colônia Alemã de São Leopoldo (cap. 4º), da vinda dos padres jesuítas de língua alemã a São Leopoldo (cap. 5º), dos jesuítas teutos com respeito ao ensino elementar no Rio Grande do Sul (cap. 6º) e dos jesuítas em São Leopoldo com respeito à imprensa (cap. 7º).

Mereceria de certo cada capítulo por si observações interessantes, dado seu alcance. Impõe-se, porém, aqui a limitação exclusiva ao 1º capítulo, a partir do qual se pode observar que foi no território hoje pertencente ao Brasil, mais de perto nos Sete Povos do Antigo Paraguai, que Pombal buscou, devido às conseqüências desastrosas do Tratado de Madri de 1750, o motivo-pretexto principal para a expulsão dos Jesuítas de Portugal, do Brasil a das Colônias em 1759: processo que deu finalmente, em 1773, na Supressão da Companhia de Jesus. Coincidência ou não, foi a partir do Rio Grande do sul, brasileiro de todo desde 1801, que se iniciou a volta definitiva dos jesuítas para o Brasil e sua paulatina restauração.

De todo o livro de Bohnen e Ullmann pode dizer-se que, apesar de alguns errinhos de ortografia ou tipografia, bem como de alguns pequenos deslises historiográficos de conteúdo, facilmente corrigíveis ou mutáveis numa revisão acurada, sem

favor se trata de iniciativa e obra bem-sucedida, bastante de acordo com o fim e leitor visado. Oferece ele a visão histórica desejada de modo sistemático, acessível, claro e corajoso sobre a atividade dos jesuítas de em São Leopoldo, representativa, aliás, para todo o ingente esforço da Missão, Vice-Província e Província do Brasil Meridional. Não teve o autor principal qualquer constrangimento em louvar de coração a quem o merece. Lê-se a obra com interesse, participação e proveito crescentes. O Prof. Tarcillo Lawisch diz com acerto na orelha final interna da capa do livro: «Em dez capítulos, desfilam, ante os olhos do leitor, cento e quarenta e cinco anos de fecundo labor». O próprio autor principal constata no epílogo de seu trabalho, cremos que com satisfação justificada: «O objeto colimado foi tornar conhecido o trabalho dos jesuítas de São Leopoldo» (p. 364). Poderia ter dito, outrossim, aí, como no próprio título, «em São Leopoldo». Reconhece, contudo, Ullmann, em seguida, que muito mais do que realizou ainda resta por fazer, dizendo: «Este livro não é uma obra acabada, definitiva. Representa um primeiro esboço, onde estão vincados os traços mais importantes» (ibidem). Dada a inteligência, cultura, erudição e assiduidade do Prof. R. A. Ullmann, não será demais esperarem-se dele na/pela UNISINOS para breve outras produções jesuíticas, pois no Brasil os próprios historiadores profissionais devem sentir-se satisfeitos com a divulgação dos resultados da pesquisa própria e alheia.

São Leopoldo. RS. UNISINOS. A. Rabuske S.J.

BIBLIOGRAPHIE SUR L'HISTOIRE DE LA COMPAGNIE DE JÉSUS

László Polgár S.I. – Roma.

Nous tenons à remercier de leur précieuse collaboration les PP. E. Bücken (Cologne), D. Butaye (Leuven), M. Grace (Chicago), H. Jacobs (Nijmegen), J.M. de la Escalera (Madrid), V. Horvat (Zagreb), P. Mech (Francheville-le-Bas), K.H. Neufeld (Innsbruck), G.M. Verd (Granada), P. Jacquet, J. Koláček, A. Liuima, J. Warszawski (Rome), M.lles A. Mancia, K. Sadowska (Rome), les Archivistes de la Curie généralice et les membres de notre Institut.

Nos dépouillements ont été arrêtés le 31 décembre 1991.

Index général

I. TOUTE LA COMPAGNIE

A. Histoire générale.

1 García Iglesias Luis. *Aportaciones a la «Bibliographie sur l'histoire de la Compagnie de Jésus» del P. Polgár.* Miscelánea Comillas 49 (1991) 531-540.
Cf. AHSI 60 (1991) nº 1.

2 Gramatowski Wiktor S.I. – Kadulska Irena. *Dokumenty polskie w zbiorach Archivum Romanum Societatis Iesu.* Dans: *Staropolska kultura rękopisu* (Warszawa, Instytut Badań Literackich Polskiej Akademii Nauk 1990) 163-189.
Traduction: Documents polonais dans A.R.S.I. Dans: Ancienne culture polonaise du manuscrit.

3 Ruiz de Medina Juan S.I. *La sección Japsin del Archivo Romano de la Compañía de Jésus.* Dans: *El Extremo Oriente Ibérico* (Madrid, Agencia española de cooperación internacional 1989) 117-124.

4 Arens Anton. *Die Entwicklung der Gesellschaft Jesu bis zu ihrer Aufhebung im Jahre 1773 und nach ihrer Wiederherstellung im Jahre 1814.* Dans: *Gesellschaft Jesu und Trier* (nº 17) 27-41.

5 Bataillon Marcel. *D'Érasme à la Compagnie de Jésus. Protestation et intégration dans la réforme catholique au XVIe siècle.* Dans son: *Érasme et l'Espagne.* Nouvelle édition. III (Genève, Librairie Droz 1991) 279-304.
Cf. AHSI 37 (1968) nº 13.

6 Bolewski Jacek S.I. *Arkana jezuickiej dialektyki.* Przegląd Powszechny (1991) 2, 449-472.
Résumé: Les secrets de la dialectique jésuite, 472.

7 Bossy John. *The Society of Jesus: the wars of religion.* Headstart History (1990) 229-244.

8 Bourdarias Jean. *Étranges jésuites.* Le Figaro-Magazine (1990) 13 oct., 80-87.

9 Brodrick James S.I. *Nel 450º anniversario della fondazione. Origini della Compagnia di Gesù.* Vita consacrata 27 (1991) 347-357 569-580.
C'est le chap. 3 de la traduction italienne (73-105).

10 Brunelli Lucio et Demongeot Daniel. *P. Kolvenbach: le Pape peut compter sur nous.* 30 Jours 3 (1989) 2, 6-15.

11 Catret Juan S.I. *Jesuskai no rekishi.* Nagoya (Shinseisha) 1991 8º (16)-294-(36).
Traduction: Histoire de la Compagnie de Jésus.

12 *La Compagnie de Jésus sous le gouvernement d'Ignace de Loyola (1541-1556) d'après les «Chroniques» de Juan Alfonso de Polanco.* Présentation, commentaire et tables par André Ravier S.I. Paris (Desclée de Brouwer) 1991 8º 390. (= Collection Christus 74).

13 Cultrera Francesco S.I. *I gesuiti cinque secoli dopo.* Presbyteri 25 (1991) 207-212.

14 [De Ber]nardi [Vitt]orio S.I. *Enciclopedismo e gesuiti.* Dans son: *Il vitello d'oro* (Milano, Linea Diretta 1989) 105-116.

15 Decloux Simon S.I. *La Compagnie de Jésus dans le monde actuel.* Christus 38 (1991) 106-116.

16 Émonet Pierre S.I. *Davantage. Un'mot clef pour comprendre le comportement de la Compagnie de Jésus.* Choisir (1991) septembre, 6-10.

17 *Für Gott und die Menschen. Die Gesellschaft Jesu und ihr Wirken im Erzbistum Trier. Katalog-Handbuch zur Ausstellung im Bischöflichen Dom- und Diözesanmuseum Trier 11. September 1991 – 21. Oktober 1991.* Herausgegeben vom Bischöflichen Dom- und Diözesanmuseum Trier und der Bibliothek des Bischöflichen Priesterseminars Trier. Mainz (Verlag der Gesellschaft für mittelrheinische Kirchengeschichte) 1991 8º 574. (= Quellen und Abhandlungen zur mittelrheinischen Kirchengeschichte 66).

Les 41 articles de ce volume jubilaire sont classés en trois groupes: 1. Zur Geschichte der Gesellschaft Jesu (15), 13-186. – 2. Das Wirken der Gesellschaft Jesu im Erzstift Trier (21), 187-359. – 3. Bedeutende deutsche Jesuiten des 20. Jahrhunderts (5), 361-397. – Après suit: Katalog, 399-563. – Tous les articles sont signalés à leur place.

18 Galdos Zuazua Pedro S.I. *Hombres de su tiempo: Ignacio de Loyola y la Compañía de Jesús.* Caracas (Ediciones S.A. Educación y cultura religiosa) 1991 8º 152.

19 García Hirschfeld Carlos S.I. *Origen de la comunidad en la Compañía de Jesús: una experiencia humana y religiosa en un grupo de universitarios del s. XVI.* Manresa 63 (1991) 393-410.

20 *Gesuita: storia di un nome.* Popoli (1991) 7-9, 6-10.

21 Guigon Catherine. *L'ordre jésuite.* Geo (1991) avril, 167-189.

22 Guillaume Robert. *Jésuites: qui sont ces soldats de Dieu mal-aimés du pape?* Ça m'intéresse (1991) mars, 69-74.

23 *Jesuitas: lo que no son.* Razón y fe 223 (1991) 18-22.

24 *Jesuiter idag. 500 år Ignatius av Loyola – 450 år Jesu Sällskap, 1990-1991.* Uppsala (Katolska Bokförlaget) 1990 8º 48.

25 *Les jésuites.* Notre histoire (1991) avril, 5-96.

22 contribution dont nous signalons les principales:

Ravier André S.I. *Les premiers compagnons,* 10-14.
Lebrun François. *Matteo Ricci en Chine: un poisson dans l'eau,* 22-27.
Minois Georges. *Des confesseurs de rois,* 28-32.
Châtellier Louis. *Des petites gens bien encadrés,* 33-37.
Hildesheimer Françoise. *Combats pour une morale nouvelle,* 38-42.
L'Homme Cristina. *Paradis américain?* 43-49.
Longchamp Albert S.I. *Plus dure sera la chute!* 50-53.
Antébi Elizabeth. *Des fabriques à élites,* 62-67.
Chaussé Gilles S.I. *Trois siècles sur le chantier du Québec,* 84-88.

26 *Jésuites dans le monde 1491-1991.* Genève (Choisir) 1991 8º 80.

Oltramare Yves. *La formation, l'obéissance, les Exercices spirituels, trois piliers de l'engagement jésuite,* 13-20.

Longchamp Albert S.I. et Woodrow Alain. *Les jésuites et le pouvoir,* 45-60.

4 autres conférences sont signalées à leur place.

27 JULLIEN Claude-François. *Les jésuites. 450 ans après Ignace de Loyola 24.000 bons pères sont en mission dans le monde.* Le nouvel observateur (1991) 9-15 mai, 8-15.

28 KOLVENBACH Peter-Hans S.I. *Fieles a Dios y al hombre. Los jesuitas, una vanguardia obediente frente a los desafíos de la modernidad.* Entrevista de Renzo GIACOMELLI. Madrid (Ediciones Paulinas) 1991 8º 184. (= Colección Caminos A 7).

Vous avez dit jésuites? Radioscopie d'une Compagnie. Dialogue avec R. GIACOMELLI. Introduction, traduction et adaptation en français par P. ÉVAIN S.I. Paris (Médiaspaul) Montréal (Éditions Paulines) 1991 8º 224.

Fiéis a Deus e ao homem. Os jesuítas, uma vanguardia obediente face aos desafios do mundo actual. Entrevista de Renzo GIACOMELLI. Braga (Editorial A.O.) 1991 8º 200. (= Colecção «Fronteira»).

Cf. AHSI 60 (1991) nº 23.

29 LADUSĀNS St. S.I. *Societas Jesu – Jēzus Sadraudzība.* Katōļu Dzeive (1991) 7, 14-16.

30 LAURIŪNAS Jonas S.I. *Šv. Ignaco sūnūs.* Katalikų Pasaulis (1991) 11-12, 28-32.

Traduction: Les fils de S. I.

31 LEWIS Mark A. S.I. *The concept of «reformed priest» as a description of the first companions of Ignatius of Loyola (1536-1563).* Thesis of licentiate at Regis College, Toronto 1991 4º [v]-99.

32 LOMBARDI Federico S.I. *La politica dei gesuiti oggi.* Il Sant'Ignazio 12 (1991) 36-44.

Cf. AHSI 60 (1991) nº 383.

33 LOPES António S.I. *D'Alembert et la suppression des jésuites.* Christus 38 (1991) 367-371.

Cf. AHSI 59 (1990) nº 82.

34 LÓPEZ AMAT Alfredo S.I. *La vita consacrata. Le varie forme dalle origini ad oggi.* Roma (Città Nuova) 1991 8º 760.

Voir: I chierici regolari (II). La pienezza: Ignazio di Loyola e la Compagnia di Gesù, 299-325. Traduction du livre signalé dans AHSI 57 (1988) nº 11.

35 MCDONOUGH Peter. *Metamorphoses of the Jesuits: sexual identity, gender roles, and hierarchy in Catholicism.* Comparative Studies in Society and History 32 (1990) 325-356.

36 MARTÍNEZ DE LA ESCALERA José S.I. *Visión panorámica de la historia de la Compañía de Jesús.* Dans: *San Ignacio y Castilla* (nº 362) 35-59.

37 MARTINI Carlo Maria S.I. *I gesuiti, uomini di frontiera per la riconciliazione.* Civiltà cattolica (1991) 4, 109-119; aussi dans: Gentes 65 (1991) 342-351.

38 O'MALLEY John W. S.I. *How the Jesuits changed: 1540-56.* America 165 (1991) 28-32.

39 ORTEGA Joaquín L. *Los jesuitas con el pie en el estribo. Significado de la Compañía de Jesús en el V centenario de nacimiento [de san Ignacio].* Vida nueva (1991) 16 de febrero, 23-30.

40 PERRONE Flavia. *In buona compagnia.* Class 6 (1991) 2, 76-83.

41 RABUSKE Arthur S.I. *Das Wort «Jesuit» in der Geschichte*. Jahrbuch der Familie (1991) 152-153.

42 ROGIER-AUBERT. *Historia Kościola*. III. TÜCHLE Hermann. *Historia Kościola, 1500-1715*. – IV. ROGIER Louis J. ... *Historia Kościola, 1715-1748*. Warszawa (Instytut Wydawniczy Pax) 1986-1987 8⁰ 420 524.
Cf. Bibliographie I nº 388.

43 RUDE Andreas. *Jesuitterne*. København (Niels Steensens Kollegium) 1991 8⁰ 28.

44 SARRIAS Cristóbal S.I. *Los aniversarios ignacianos: 1540-1990 – 1491-1991*. Confer 30 (1991) 159-176; aussi dans: Christus 56 (1991) 3, 43-51.

45 SILVA António da S.I. *Deliberação fundacional em grupo contemplativo*. Brotéria 132 (1991) 243-259.

46 SILVI Enzo. *Le celebrazioni ignaziane ... divagazioni ... motivi ...* Rivista cistercense 8 (1991) 97-104.

47 STECZEK Bogusław S.I. *Towarzystwo Jezusowe w obliczu zmian w Europie Środkowo-Wschodniej*. Przegląd Powszechny (1991) 3, 39-52.
Résumé: La Compagnie de Jésus face aux changements en Europe centrale et orientale, 52.

48 SWEENEY John S.I. *The Jesuits to-day*. Studies 80 (1991) 31-40.
The Jesuits now. Furrow 42 (1991) 147-154.

49 VAIŠNYS Juozas S.I. *Jėzuitų jubiliejiniai metai*. Laiškai Lietuviams 42 (1991) 109-112.
De ce número jubilaire nous signalons encore les contributions principales (et les esquisses biographiques à leur place):
Jėzuitų 450 metų kelias, 116-119.
LAURIŪNAS J. S.I. *Šv. Ignacas ir Jėzaus Draugija*, 120-123.
AMBRASAS K. J. S.I. *Švenčiausioji Mergelė Marija – Kelrodė*, 125-127.
Traduction: Année jubilaire des jésuites. – La voie des jésuites pendant 450 ans. – S. Ignace et la Compagnie de Jésus. – Madonna della Strada.

50 WOODROW Alain. *I gesuiti. Una storia di poteri*. Roma (Newton Compton editori) 1991 8⁰ XIV-240. (= I volti della storia 3).
Cf. AHSI 54 (1985) nº 28.

51 [WOODROW Alain]. *Les jésuites. Une vision politique de l'Église*. [Paris 1988] 4⁰ 71.

52 ZOVATTO Pietro. *La soppressione della Compagnia di Gesù*. Dans: *Atti del XII Convegno del Centro di studi avellaniti. Cultura e società nel Settecento*. 3. *Istruzione e istituzioni culturali nelle Marche* (Urbino, AGE 1989) 55-81.

1. **Saint Ignace de Loyola.**

Voir nº 580 670 761 763 776 847 852 853 864 910 1022 1098 1154 2049 2129.

53 LUKÁCS L. S.I. – COLPO M. S.I. *Ignazio di Loyola*. Enciclopedia pedagogica (1989) 5904-5912.

54 VERCRUYSSE Jos E. S.I. *Ignatius von Loyola*. Marienlexikon 3 (1991) 280-281.

55 BATLOGG Andreas S.I. *Biographie als Theo-logie. Themen und Trends in neuerer Ignatiusliteratur.* Zeitschrift für katholische Theologie 113 (1991) 261-277.

56 GODDING Robert S.I. – JOASSART Bernard S.I. *Chronique ignatienne.* Analecta bollandiana 109 (1991) 382-397.

57 RUIZ JURADO Manuel S.I. *Ignacio de Loyola. Bibliografía fundamental.* Comunidades 18 (1990) jul.-dic., Fichero de materias 1-16.

58 SCHEUER Manfred. *Ignatiana. Zum 500-Jahr-Jubiläum der Jesuiten.* Theologisch-praktische Quartalschrift 139 (1991) 421-427.

59 Ignace de Loyola. *Écrits.* Traduits et présentés sous la direction de Maurice GIULIANI S.I. par un groupe de pères jésuites: Jean-Noël ALETTI, Adrien DEMOUSTIER, Jean-Claude DHÔTEL, Gervais DUMEIGE, François ÉVAIN, Édouard GUEYDAN, Antoine LAURAS, Luc PAREYDT, Claude VIARD; avec la collaboration de: Pierre-Antoine FABRE et Luce GIARD. Paris (Desclée de Brouver) 1991 8º 1110. (= Collection Christus 76).

Exercices spirituels, 33-266. – *Documents de fondation*, 267-309. – *Journal des motions intérieures*, 311-382. – *Constitutions et Règles*, 383-616. – *Lettres et instructions*, 617-1007. – *Récit*, 1009-1080.

A ce propos voir:

LE BRUN Jacques. *Les «Écrits» d'Ignace de Loyola.* Recherches de science religieuse 79 (1991) 493-505.

60 San Ignacio de Loyola. *Obras.* Edición manual. Transcripción, introducciones y notas de Ignacio IPARRAGUIRRE S.I., Cándido de DALMASES S.I. y Manuel RUIZ JURADO S.I. 5ª edición revisada y corregida. Madrid (Biblioteca de autores cristianos) 1991 8º xx-1160.

61 Ignatius of Loyola. *The Spiritual Exercises and selected works.* Edited by George E. GANSS S.I. With the collaboration of Parmananda R. DIVARKAR S.I., Edward J. MALATESTA S.I. and Martin E. PALMER S.I. Preface by John W. PADBERG S.I. New York – Mahwah (Paulist Press) 1991 8º XII-504. (= Classics of western spirituality).

The Autobiography, 65-111. – *The Spiritual Exercises*, 113-214. – *The Deliberation on poverty and selections from Spiritual Diary*, 215-270. – *Selections from the Constitutions of the Society of Jesus*, 271-321. – *Selected Letters*, 323-365.

62 *Historia de un peregrino. Autobiografía de Ignacio de Loyola.* Presentación de Jesús M. SARIEGO S.I. San Salvador (Centro Monseñor Romeo) 1991 12º 92.

63 *El Peregrino. Autobiografía de san Ignacio de Loyola.* Introducción, notas y comentario por Josep M. RAMBLA BLANCH S.I. Bilbao (Mensajero) Santander (Sal terrae) 1990 8º 156. (= Colección Manresa 2).

64 *El relato del peregrino. Autobiografía de Ignacio de Loyola.* Bilbao (Mensajero) 1990 12º 82. (= Testimonios).

65 San Ignacio de Loyola. *Autobiografía y Ejercicios espirituales.* Presentación de Ignacio HUARTE S.I. Caracas (Ediciones S.A. Educación y cultura religiosa) 1991 8º 160.

66 *El Pelegrí. Autobiografia de sant Ignasi de Loiola.* Traducció i comentari de Josep M. RAMBLA S.I. 2ª edició. Barcelona (Editorial Claret) 1991 8º 166. (= Horitzons 9).

Cf. AHSI 53 (1984) nº 41.

67 Ignatius von Loyola. *Der Bericht des Pilgers*. Übersetzt und erläutert von Burkhart SCHNEIDER S.I. 5. Auflage. Freiburg (Herder) 1987 8° VIII-188.

68 Ignatius von Loyola. *Bericht des Pilgers*. Übersetzt und kommentiert von Peter KNAUER S.I. Leipzig (St. Benno-Verlag) 1990 8° 152.

69 *Ablaze with God. A reading of the Memoirs of Ignatius of Loyola*. Presented by Parmananda R. DIVARKAR S.I. Anand (Gujarat Sahitya Prakash) 1990 8° 160.

70 *Ignace de Loyola par lui-même*. Texte intégral du Récit. Paris (Vie chrétienne) 1990 8° 124. (= Supplément au n° 350).

71 S. Ignazio di Loyola. *Autobiografia*. Commento di Maurizio COSTA S.I. Roma (Editrice CVC/CIS) 1991 8° 430. (= Collana di spiritualità ignaziana).

72 Sant'Ignazio de Loyola. *Autobiografia*. Introduzioni e note a cura di Giovanni MARCHESI S.I. Milano (Edizioni Paoline) 1991 3 audiocassette.

73 Injazju ta' Loyola. *Awtobijografija u Djarju spiritwali*. Maqluba mit-testi oriġinali għall-Malti minn P. Mario FARRUGIA S.I. Malta (Fis-sena taċ-Ċentenarji Injazjani) 1990 8° XXII-254.

74 *Autobiografija Ignacija Loyolskog. Hodočasnikova ispovijest*. S izvornika preveo Josip KUKULJAN S.I. Zagreb (Filozofsko-Teološki Institut S.I.) 1991 8° 124. (= Ignatiana 6).

SCHNEIDER Burkhart S.I. *Objašnjenja Autobiografije Ignacija Loyolskog*, 67-119.

C'est la traduction des «Erläuterungen» qui suivent sa traduction: «Der Bericht des Pilgers» (pages 129-190).

75 Saint Ignatius. *Zi shu xiao zhuan. Xin ling ri ji. – Autobiography and Spiritual Journal*. Translated by Joseph T. HOU S.I. and Celaine TAN. Taichung (Kuangchi Press) 1991 8° 240.

76 *Me de miru Sei Ignacio de Loyola no Jijoden*. [Traducteurs:] A. EVANGELISTA S.I. – SASAKI Takashi. [Illustrateur:] J. V. CATRET S.I. Nagoya (Shinseisha) 1991 12° 240.

Autobiographie de S. I, de L. illustrée.

77 *La intimidad del Peregrino. Diario espiritual de san Ignacio de Loyola*. Versión y comentarios por Santiago THIÓ DE POL S.I. Bilbao (Mensajero) Santander (Sal terrae) 1990 8° 256. (= Colección Manresa 3).

78 *El Pelegrí endins. Diari espiritual de sant Ignasi de Loiola*. Traducció i comentari de Santiago THIÓ DE POL S.I. Barcelona (Claret) 1990 8° 230 (= Horitzons 20).

79 Ignatius von Loyola. *Trost und Weisung. Geistliche Briefe*. Herausgegeben von Hugo RAHNER S.I. Neu bearbeitet von Paul IMHOF S.I. 2. Auflage. Einsiedeln (Benziger) 1989 8° 218. (= Klassiker der Meditation).

80 Ignace de Loyola. *Chercher plutôt les dons d'en-haut. Lettre à François de Borgia [20 sept. 1548]*. Christus 38 (1991) 317-320.

81 HEVENESI Gabriel S.I. *Jiskry sv. Ignáce (Citáty a reflexe)*. Přeloženo z latiny [Robert KUNERT S.I.] Řím (Velehrad, Křesťanská Akademie) 1990 12° 300.

Cf. AHSI 58 (1989) n° 20.

82 *Mill-Qalb ta' S. Injazju. Sentenzi u massimi ta' S. Injazju ta' Loyola.* Migbura minn Arthur G. VELLA S.I. Msida (Ġiżwiti Maltin) 1991 12º 88. (= Injazjana 4).

83 *Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis. «Gott in den Geschöpfen suchen und finden» (Ignatius von Loyola).* Einführung und Textauswahl: Georg DEICHSTETTER S.I. St. Ottilien (Eos Verlag) 1990 12º 70.

84 ECHÁNIZ Ignacio S.I. *Temas ignacianos para la oración. Conversaciones con san Ignacio.* Bilbao (Mensajero) 1990 8º 104.
Encounter with Ignatius. Rome (Centrum Ignatianum Spiritualitatis) 1990 8º 112.
Passages choisis des écrits de Loyola.

85 SUDBRACK Josef S.I. *Ignatius von Loyola (1491-1556). Erfahrung und Entscheidung.* Würzburg (Echter) 1990 12º 32.
Textes choisis.

86 ALBAREDA Anselm M. *Sant Ignasi a Montserrat.* Edició a cura de Josep M. SOLER I CANALS. Montserrat (Publicacions de l'Abadia) 1990 8º XVI-264. (= Biblioteca Abat Oliva 90).
Réimpression en facsimilé du livre signalé dans AHSI 6 (1937) nº 292, précédée par une «Presentació» (V-XIV) de l'éditeur.

87 ALETTI Jean-Noël S.I. *Une lecture moderne de l'Évangile.* Christus 38 (1991) 33-42.
Voir: La christologie d'Ignace: une question, 34-38; L'originalité de la lecture d'Ignace, 38-42.

88 ALEIXANDRE Dolores R.S.C.J. *Espiritualidad ignaciana y profetismo.* Dans: *Tradición ignaciana y solidaridad con los pobres* (nº 395) 123-141.

89 ANDRÉ Emmanuel S.I. – HERMANS Michel S.I. *Un portrait ancien d'Ignace de Loyola. Sa valeur et son odyssée.* AHSI 60 (1991) 219-264.
Un abrégé de cette étude:
ANDRÉ Emmanuel S.I. *Un portrait du début du XVIIe siècle d'Ignace de Loyola conservé à Bruxelles.* Dans: *Les jésuites à Namur* (Namur, Presses Universitaires 1991) 91-95.

90 ANDRÉS Melquíades. *La espiritualidad de san Ignacio de Loyola (1491-1556).* Gijón 1991 8º [32].

91 ANTONCICH Ricardo S.I. *San Ignacio y la «ayuda a los prójimos». Proyecciones para los tiempos actuales.* Manresa 63 (1991) 341-356.

92 *The Apotheosis or Consecration of Saints Ignatius Loyola and Francis Xavier.* Music by Johannes Hieronymus KAPSBERGER, Musical direction James David CHRISTIE, Libretto by Orazio GRASSI S.I., Stage direction Denis P. MORAN S.I. Performing edition and producer T. Frank KENNEDY S.I. [Chestnut Hill, Mass.] (Boston College) 1991 4º 24.

93 AREILZA José M. *Estampa de un capitán.* Dans: *Ignacio, magister en Paris* (nº 235) 61-64.

94 ARNÁIZ Francisco José S.I. *San Ignacio de Loyola por dentro.* Santo Domingo (Fundación García Arévalo) [1991] 8º 54.

95 ARROYO Jesús S.I. *Intento de aproximación a la psicología de san Ignacio de Loyola.* Manresa 63 (1991) 225-237.

96 ARRUPE Pedro S.I. *Notre-Dame, Ignace et la Compagnie.* Cahiers de spiritualité ignatienne 14 (1991) 419-424.

Extrait des pages 65-71 du fascicule signalé dans AHSI 48 (1979) n° 398.

97 ASTE SALAZAR Gerardo S.I. *La «salvación» en los principales escritos de san Ignacio de Loyola. Una aproximación teológica.* Excerpta ex dissertatione in Pont. Univ. Gregoriana, Roma (Tip. Pol. P.U.G.) 1991 8° 116.

98 AUPING J. S.I. *Ongeordende neigingen bij Ignatius von Loyola en hoe hij ze overwon. Een benadering vanuit de psychoanalyse.* Dans: *Op het kompas van het geweten* (n° 302) 43-74.

99 AZEVEDO Ferdinand S.I. *Santo Inácio de Loyola: afabilidade e encanto.* Itaici 3 (1990) 22-29.

100 AZEVEDO Ferdinand S.I. *Sentir, saber e servir em oração. A herança de Sto. Inácio de Loyola.* Itaici 2 (1989) 38-44.

101 AZUELA Fernando S.I. *El sello ignaciano.* Revista latinoamericana de teología 22 (1991) 25-38.

102 AZZOPARDI Anton S.I. *Sena Injazjana. 1491 – Jitwieled Injazju. 1540 – Il-Knisja tapprova l-Kumpanija ta' Ġesù.* Lil Hbiebna 47 (1991) 3, 1-48.

103 BALDÉ Françoise. *Relire Ignace après Freud avec Louis Beirnaert. Expérience spirituelle et acte éthique.* Recherches de science religieuse 79 (1991) 561-584.

Cf. Bibliographie I n° 2004.

104 BARONE Lilia. *Sant'Ignazio di Loyola.* Roma (Edizioni ADP) 1991 12° 40.

105 BATAILLON Marcel. *Érasme et l'Espagne.* Nouvelle édition. I. Genève (Librairie Droz) 1991 8° XVI-XII-904.

Voir: Métamorphose de l'érasmisme en illuminisme: le cas d'Ignace de Loyola, 229-231. Cf. AHSI 7 (1938) n° 68.

106 BATLLORI Miguel S.I. *El mito contrarreformista de san Ignacio anti-Lutero.* Dans: *Ignacio, magister en París* (n° 235) 87-93.

107 BEDNARZ Mieczysław S.I. *Człowiek, któremu wiele zawdzięczamy. Św. Ignacy Loyola.* Horyzonty Wiary 5 (1990) 5-18.

Traduction: L'homme à qui va notre reconnaissance.

108 BEDOLLA Barbara and TOTARO Dominic S.I. *Ignatian spirituality.* Dans: *Spiritual traditions for the contemporary Church* (Nashville, Abingdon Press 1990) 171-188.

109 BENÍTEZ Josep Maria S.I. *El pas de sant Ignasi per Manresa:* 1. *Les fonts.* Dovella 10 (1991) abril, 37-40; 2. *Els fets.* maig, 17-24.

110 BERISTAIN Antonio S.I. *La victimología ante las persecuciones a Ignacio de Loyola y los jesuitas.* Dans: *Ignacio, magister en París* (n° 235) 95-134.

111 BERNARD Charles André S.I. *L'illumination de l'intelligence. Un trait de l'expérience mystique ignatienne.* Gregorianum 72 (1991) 223-246.

112 BERSINI Francesco S.I. *S. Ignazio di Loyola e il suo zelo per la salvezza delle anime.* Palestra del clero 70 (1991) 381-384.

113 BERSINI Francesco S.I. *S. Ignazio di Loyola, uomo di orazione.* Palestra del clero 70 (1991) 301-306.

114 BERTRAND Dominique S.I. *L'ouverture ignatienne aux divers milieux sociaux.* Cahiers de spiritualité ignatienne 14 (1990) 309-321.

115 BESSA-LUIS Agustina. *Ignacio de Loyola: la mística y el misterio.* Revista de Occidente (1991) sept., 83-95.

Soutient que la dame de S. Ignace était Marguerite d'Angoulême, soeur de François I et reine de Navarre.

116 BINGEMER Maria Clara Lucchetti. *Deus e o mundo na experiência de Inácio de Loyola.* Itaici 6 (1991) 34-43.

117 BINGEMER Maria Clara Lucchetti. *Deus, o mundo e o homem (Contribuição de Inácio de Loiola para a antropologia e a ecologia hoje.* Grande sinal 45 (1991) 447-456.

118 BINGEMER Maria Clara Lucchetti. *Em todo amar e servir. Mística trinitária e práxis cristã em santo Inácio de Loyola.* São Paulo (Edições Loyola) 1990 8º 368.

119 BINGEMER Maria Clara Lucchetti. *Theos-cosmos-anthropos. Atualidade de Inácio de Loyola.* PUC Ciência (1991) 6, 7-11.

120 BLÁZQUEZ Niceto O.P. *San Ignacio y la marginación femenina.* Dans: *Ignacio, magister en París* (nº 235) 135-145.

121 BOJORGE H. S.I. *Más recuerdos de san Ignacio de Loyola.* Montevideo (Compañía de Jesús) 1991 8º 16. (= Aportes ignacianos 5).

122 BOJORGE H. S.I. *Memoria de san Ignacio de Loyola. Cinco evocaciones.* Montevideo (Compañía de Jesús) 1991 8º 16. (= Aportes ignacianos 4).

123 BOLEWSKI Jacek S.I. *Ignacjański wymiar prawdy o stworzeniu.* Bobolanum 2 (1991) 111-148.

Résumé: Vérité de la création, sa dimension ignatienne, 159.

124 BORRÀS I FELIU Antoni S.I. *Ignasi de Loiola i la ciutat de Barcelona.* Barcelona (Companyia de Jesús, Catalunya) 1991 8º 36.

125 BOTS J. S.I. *Ignatius en paus Paulus IV. In het spanningsveld tussen geweten en gehoorzaamheid.* Dans: *Op het kompas van het geweten* (nº 302) 293-329.

126 BOTS J. S.I. *Ignatius van Loyola. Heilige in de crisis van de kerkelijkheid.* Dans: *Op het kompas van het geweten* (nº 302) 279-292.

127 BRICEÑO-IRAGORRY Mario S.I. *Vigencia rectora de san Ignacio de Loyola.* Montalbán 23 (1991) 213-225.

Cf. AHSI 25 (1956) nº 428.

128 BRICO Rex. *Van jonkheer in Loyola tot pelgrim in Monserrat.* Elsevier 46 (1990) 21, 140-144. – *Mystiek, studie en het gevang in Salamanca.* 22, 114-118. – *Pelgrim in eeuwigheid.* 23, 126-132.

129 BUIJTENEN Chr. van S.I. *Ignatius of de wording van de jezuïet.* Dans: *Op het kompas van het geweten* (nº 302) 75-185.

D'après l'Autobiographie.

130 BURUNAT Isidre S.I. *Catalunya i sant Ignasi*. Barcelona (Claret) 1991 8º 194. (= Horitzons 22).

131 CABRAL João S.I. *Inspiração trinitária do carisma inaciano*. Dans: *Espiritualidade inaciana* (nº 174) 41-61.

132 CAMPOS Maria Consuelo Cunha. *Inácio de Loyola e a escrita do «Eu»*. PUC Ciência (1991) 6, 27-28.
Parallèle entre Ignace et Paul d'après l'Autobiographie et les Actes des Apôtres.

133 CARDOSO Armando S.I. *Centenários inacianos. Encontros de oração*. São Paulo (Edições Loyola) 1990 8º 40.

134 CARO BAROJA Julio. *Fantasías y lucubraciones en torno a san Ignacio de Loyola y su Compañía*. Dans: *Ignacio, magister en París* (nº 235) 19-26.

135 CASAS I BARDOLET Enric. *Festes de la canonització de sant Ignasi. Manresa, setembre del 1622*. Dovella 10 (1991) abril, 59-63.

136 CASTILLO José María S.I. *San Ignacio y el pueblo*. Manresa 63 (1991) 357-376.

137 CASTRO MERELLO Agustín S.I. *Divagaciones ignacianas. 1491-1991. Vº centenario del nacimiento de san Ignacio de Loyola*. Las Palmas de Gran Canaria (Los Jesuitas de Canarias) 1991 8º 72.

138 CATALÁ Toni S.I. *Seguir a Jesús pobre. Del ayer de Ignacio al mundo de hoy*. Sal terrae 79 (1991) 103-113.

139 CATRET Juan S.I. *Loyola no Sei Ignacio no shiboku katsudō no shidō rinen*. Dans: *Ignatius* (nº 236) 21-55.
Traduction: L'idée de la direction de l'activité pastorale chez saint Ignace.

140 CHANG Aloysius B. S.I. *Ignatian spirituality and the Blessed Virgin Mary*. Collectanea theologica Universitatis Fujen 23 (1991) 369-380 (en chinois).

141 CHANG Aloysius B. S.I. *[Ignatius] the seeker: from birth to Manresa*. Collectanea theologica Universitatis Fujen 23 (1991) 503-511 (en chinois).

142 CHANG Mark S.I. *The spiritual heritage of St. Ignatius*. Collectanea theologica Universitatis Fujen 23 (1991) 561-597 (en chinois).

143 CHAUVIN Charles. *La maison Sainte-Marthe. Ignace et les prostituées de Rome*. Christus 38 (1991) 117-126.

144 *Cinque secoli*. Numero speciale dell'Anno Ignaziano ... Redazione del P. Vincenzo INSOLERA S.I. Roma (Provincia d'Italia d.C.d.G.) 1991 4º 56.

145 CODINA Víctor S.I. *La paradoja ignaciana*. Manresa 63 (1991) 275-285.

146 CODINA Víctor S.I. *¿Quién fue realmente Ignacio de Loyola?* Sal terrae 79 (1991) 83-90.

147 CODINA Víctor S.I. *Teología de la liberación y espiritualidad ignaciana*. Diakonía 57 (1991) 83-110.
Cf. AHSI 60 (1991) nº 86.

148 CORELLA Jesús S.I. *Itinerario espiritual y eclesial de Ignacio de Loyola*. Miscelánea Comillas 49 (1991) 453-473
Itinerário espiritual de Inácio de Loiola. Dans: *Espiritualidade inaciana* (nº 174) 21-40.

149 CORREIA-AFONSO John S.I. *The Ignatian vision of India. A historical study.* Anand (Gujarat Sahitya Prakash) 1991 8⁰ xiv-88.

«Version revue et augmentée» du fascicule signalé dans AHSI 25 (1956) nº 452.

150 CORREIA-AFONSO John S.I. *Ignatius and India: guidance and counsel.* Ignis 20 (1991) 25-30. – *Ignatius and India: dimensions of the apostolate.* 107-112. – *Ignatius and India: ventures in collaboration.* 169-172. – *Ignatius and India: summing it all up.* 241-244.

Cf. AHSI 60 (1991) nº 88.

151 CORREIA-AFONSO John S.I. *La vocazione missionaria di Ignazio di Loyola.* Popoli (1991) 10, 8-12.

152 CUSSON Gilles S.I. *La «manière ignatienne», une expérience fondatrice de sens.* Cahiers de spiritualité ignatienne 14 (1990) 243-258.

Traduction partielle et condensée:

La «Manresa ignaciana» (Una experiencia fundante). Diakonía 57 (1991) 51-54.

153 DALMASES Cándido de S.I. *Ignatius von Loyola. Versuch einer Gesamtbiographie des Gründers der Jesuiten.* 2. Auflage. München (Neue Stadt) 1991 8⁰ 278. (= Große Gestalten der Christenheit).

154 DANTSCHER Jörg S.I. *Ignatius von Loyola: 1491-1991. Gott in allem finden? – Vom Elan und Optimismus eines Ignatius von Loyola.* Speyer 1991 8⁰ 24. (= Akademie Diözese Speyer. Schriftenreihe 3).

155 DECLOUX Simón S.I. *En todo amar y servir. Para una comprensión del lema ignaciano.* Manresa 63 (1991) 7-31.

156 DECLOUX Simon S.I. *Ḥālīyat al-rūḥānīyat al-ignāṭīyat.* al-Machriq 65 (1991) 35-51.

Traduction de l'article signalé dans AHSI 60 (1991) nº 90.

157 DECLOUX Simon S.I. *The Ignatian way. «For the greater glory of God».* Chicago (Loyola University Press) 1991 8⁰ x-140.

Cf. AHSI 53 (1984) nº 52.

158 DELPLACE Jean. *Ignace de Loyola. Les chemins de la certitude.* Paris (Perrin) 1991 8⁰ 480.

159 DHÔTEL Jean-Claude S.I. *Un testament en forme de récit.* Cahiers de spiritualité ignatienne 14 (1990) 259-272.

160 DHÔTEL Jean-Claude S.I. *Who are you, Ignatius Loyola?* Anand (Gujarat Sahitya Prakash) 1991 8⁰ viii-118.

Kim jesteś, Ignacy Loyolo? Warszawa (Przegląd Powszechny) 1991 12⁰ 120.

Cf. AHSI 43 (1974) nº 77.

161 DÍAZ BAIZÁN Jesús S.I. *Ignacio de Loyola ¿hereje cultural? Proyección del perfil espiritual de Ignacio en el cristiano de hoy.* Manresa 63 (1991) 287-305.

162 DÍAZ H[ERRERA] Pedro Pablo. *San Ignacio, un hombre de nuestro tiempo.* Santiago de Chile 1990 8⁰ 52.

163 DIEGO Luis de S.I. *Ignacio de Loyola sacerdote: de ayer a hoy.* Manresa 63 (1991) 89-102.

164 DION Marie-Paul. *La espiritualidad ignaciana.* Diakonía 57 (1991) 41-50.
Traduction partielle et condensée de l'article signalé dans AHSI 60 (1991) nº 95.

165 DIVARKAR Parmananda S.I. *The chivalric inspiration of Ignatius of Loyola.* Ignis 20 (1991) 99-106.

166 DIVARKAR Parmananda S.I. *A generous spirit ablaze with God.* Ignis 20 (1991) 143-152.

167 DONI Rodolfo. *I duelli di Ignazio.* (Dramma). Milano (Massimo) 1991 8º 7-170. (Suivent d'autres drames).

168 DURAND Françoise. *Composition d'un portrait. Du pèlerin pénitent au personnage baroque.* Christus 38 (1991) 53-60.

169 EICKHOFF Georg. *Narren in Christus. Ignatius von Loyola und Don Quijote von der Mancha.* Canisius (1991) Pfingsten, 6-7.

170 ELIZALDE Ignacio S.I. *Ignacio de Loyola: su formación universitaria y su relación con los humanistas.* Letras de Deusto 21 (1991) mayo-agosto, 7-27.

171 ÉMONET Pierre S.I. *Trouver Dieu en toutes choses.* Dans: *Jésuites dans le monde* (nº 26) 69-80.

172 ENDEAN Philip S.I. *Ignatius and Church authority.* Way, Supplement 70 (1991) 76-90.

173 ENDEAN Philip S.I. *Ignatius in Lutheran light.* Month 252 (1991) 271-278.

174 *Espiritualidade inaciana.* Textos da semana de estudos, Fátima 1991. Braga (Editorial A. O.) 1991 8º 192.
Contient 9 articles, tous signalés à leur place.

175 FABRE Pierre-Antoine. *L'histoire à faire.* Recherches de science religieuse 79 (1991) 615-631.
A propos de la longue lettre de S. Ignace adressée en juillet 1549 à S. François de Borja.

176 FENOLL Antonio Luis S.I. *Aproximación a la oración ignaciana.* Proyección 38 (1991) 193-201.

177 F[ERNÁNDEZ] DE LA CIGOÑA J. Ramón S.I. *Inácio de Loyola: da conversão à conversação espiritual.* Itaici 7 (1991) 7-16.

178 FERNÁNDEZ MARTÍN Luis S.I. *Aportación al estudio de la familia «Loyola».* Letras de Deusto 21 (1991) mayo-agosto, 51-90.

179 FERNÁNDEZ MARTÍN Luis S.I. *La formación preuniversitaria de Íñigo de Loyola.* Padres y maestros 168-169 (1991) 11-14.

180 FERNÁNDEZ MARTÍN Luis S.I. *[Íñigo de Loyola] al servicio del Duque de Nájera (1517-1521).* Dans: *San Ignacio y Castilla* (nº 362) 81-97.

181 FERNÁNDEZ MARTÍN Luis S.I. *Íñigo de Loyola en Arévalo y Valladolid (1506-1517).* Dans: *San Ignacio y Castilla* (nº 362) 63-80.

182 FERNÁNDEZ MARTÍN Luis S.I. *La juventud de Íñigo de Loyola.* XX siglos 6 (1991) 47-55.

183 FLIPO Claude S.I. *Au coeur de l'expérience spirituelle. L'amour reconnaissant.* Christus 38 (1991) 93-103.

184 FLIPO Claude S.I. *La confesión pascual de Íñigo. «Como quien ofrece afectándose mucho».* Manresa 63 (1991) 55-65.

185 FOIS Mario S.I. *Sant'Ignazio di Loyola e Roma.* Rassegna di teologia 32 (1991) 410-419.

186 FRANCO VICARIO Ricardo. *Ignacio de Loyola: patobiología de la voluntad.* Dans: *Ignacio, magister en París* (n⁰ 235) 287-292.

187 FRICK Eckhard. *Nicht begrenzt werden vom Größten ... Die Wandlung des Íñigo de Loyola aus der Sicht der Narzißmusforschung.* Geist und Leben 64 (1991) 272-285.

188 GAFFNEY James. *The face of Ignatius: traces of a family resemblance.* America 165 (1991) 34-37.

189 GAGNON Rosaire S.I. *[Ignatius] the pilgrim (1523-1535).* Collectanea theologica Universitatis Fujen 23 (1991) 513-530 (en chinois).

190 GALILEA Segundo. *Temptation and spiritual discernment in Ignatius of Loyola and John of the Cross.* Spiritual Life 37 (1991) 77-83.

191 GARCÍA DE DIOS Joaquín María S.I. *Ignacio de Loyola, un maestro que nunca fue profesor.* Padres y maestros 168-169 (1991) 5-10.

192 GARCÍA-MATEO Rogelio S.I. *Ignacio de Loyola y el mundo caballeresco.* Dans: *Ignacio, magister en París* (n⁰ 235) 293-302.

193 GARCÍA-MATEO Rogelio S.I. *El mundo caballeresco en la vida de Ignacio de Loyola.* AHSI 60 (1991) 5-28.

194 GARCÍA-MATEO Rogelio S.I. *San Ignacio de Loyola y el humanismo.* Gregorianum 72 (1991) 261-288.

195 GARCÍA RODRÍGUEZ José Antonio S.I. *Ignacio de Loyola hoy: interpelaciones al creyente moderno.* Catequética 32 (1991) 4-10.
Inácio de Loiola hoje: interpelações ao cristão moderno. Grande sinal 45 (1991) 471-481.

196 GARCÍA-VILLOSLADA Ricardo S.I. *Santo Inácio de Loyola. Nova biografia.* São Paulo (Edições Loyola) 1991 8⁰ 1016.

197 GARRIDO Jesús S.I. *El «pelegrino» Ignacio de Loyola: 10 estrategias para hacerse persona.* Padres y maestros 168-169 (1991) 15-44.

198 GASOL I ALMENDROS Josep M. *«El rapte»: un tema d'iconografia ignasiana.* Dovella 10 (1991) abril, 51-58.

199 GENDREAU-MASSALOUX Michèle. *Ignacio de Loyola y la Sorbona.* Dans: *Ignacio, magister en París* (n⁰ 235) 13-17.

200 GILBERT Maurice S.I. *La peregrinación de Íñigo a Jerusalén en 1523.* Manresa 63 (1991) 33-54.

201 GIOIA Mario S.I. *Ignazio di Loyola e la [fondazione della] Compagnia di Gesù [1534-1540].* Rassegna di teologia 31 (1990) 458-486 567-607. – Réédition Roma (AVE) 1991 12⁰ 110. (= RdT Books 1).

202 GIRALDO W. *Sint Ignatius van Loyola, wonderdoener en duivelbanner.* Volkskunde 91 (1990) 275-296.

203 GIULIANI Maurice S.I. *La voie d'Ignace de Loyola.* Études 374 (1991) 393-404. *El camino de Ignacio de Loyola.* Razón y fe 223 (1991) 261-271.

204 *God in heel de schepping.* Jonge jezuïeten over de inspiratie van Ignatius van Loyola. Rédacteurs: Rob FAESEN S.I. en Nicolas STANDAERT S.I. Kapellen (DNB – Uitgeverij Pelckmans) 1990 8⁰ 176.

11 brèves contributions précédées d'un portrait biographique (nº 345).

205 GONNET Dominique S.I. *La prière d'alliance selon saint Ignace.* Vie chrétienne, Supplément 354 (1991) 26-31.

206 GONZÁLEZ Luis S.I. *Sagrada Escritura y oración ignaciana.* Confer 30 (1991) 255-269.

207 GONZÁLEZ FAUS José Ignacio S.I. *El descubrimiento de la laicidad en Ignacio de Loyola (1491-1556).* Revista de Occidente (1991) sept., 96-109.

208 GONZÁLEZ MODROÑO Isidoro S.I. *El carisma ignaciano y las obras educativas.* Padres y maestros 168-169 (1991) 45-47.

209 GONZÁLEZ QUEVEDO Luis S.I. *A forma original da obediência inaciana.* Itaici 6 (1991) 44-59.

210 GONZÁLEZ QUEVEDO Luis S.I. *Pobres com Cristo pobre. A experiência inaciana de pobreza.* Itaici 7 (1991) 75-99.

211 GOYOAGA Juan A. S.I. *The vision of St. Ignatius.* Collectanea theologica Universitatis Fujen 23 (1991) 547-560 (en chinois).

212 *Guia del pelegrí.* Barcelona (Companyia de Jesus – Catalunya) 1991 8⁰ 20.

213 GUILLERMOU Alain. *Ignace de Loyola. Pour la plus grande gloire de Dieu.* Paris (Téqui) 1991 12⁰ 286. (= L'auteur et son message).

214 GUTIÉRREZ Alberto S.I. *San Ignacio y la Universidad.* Dans: *Ignacianidad* (nº 232) 123-170; aussi dans: Theologica xaveriana 41 (1991) 311-350; Universitas 81 (1991) 29-66.

215 GUTIÉRREZ Mario S.I. *El estilo de vida ignaciano, una posibilidad para el hombre de hoy.* Dans; *Ignacianidad* (nº 232) 37-61; aussi dans: Theologica xaveriana 41 (1991) 243-262.

216 HANISCH ESPÍNDOLA Walter S.I. *Pedro de Oña y el barroco en el poema «El Ignacio de Cantabria».* Boletín de la Academia chilena de la historia 56 (1989) 173-205.

217 HANSEN Michael S.I. *Íñigo. The adventures of a Saint.* Brunswick, Victoria (D. Lovell) 1991 8⁰ 68.

218 HAUSMAN Noëlle S.C.M. *Per condividere l'esperienza spirituale di Ignazio. «Che cosa fare?» – L'«Autobiografia»: una fonte per la vita apostolica.* Vita consacrata 27 (1991) 225-242.

Cf. AHSI 60 (1991) nº 120.

219 HENRICI Peter S.I. *Pianto come consolazione. Intorno alla dottrina spirituale di Ignazio di Loyola.* Communio 119 (1991) 57-66.
Tranen als verstroosting. Een hoofdstuk uit de geestelijke leer van Ignatius van Loyola. Communio 16 (1991) 363-371.

220 HERAUT Jean-Charles. *Ignace de Loyola saint délinquant? Étude criminologique et clinique.* Dans: *Ignacio, magister en Paris* (nº 235) 321-327.

221 HERNÁNDEZ Benigno S.I. *[Íñigo de Loyola] en Salamanca (1527).* Dans: *San Ignacio y Castilla* (nº 362) 113-126.

222 HERNÁNDEZ ALONSO César. *Calas en la expresión escrita de Íñigo de Loyola.* Dans: *Ignacio, magister en París* (nº 235) 329-347.

223 HOFMANN Siegfried. *Ignatius von Loyola.* Dans: *Jesuiten in Ingolstadt* (nº 704) 7-14.

224 HSU Aloysius S.I. *[Ignatius] the discerner.* Collectanea theologica Universitatis Fujen 23 (1991) 531-546 (en chinois).

225 IDÍGORAS José Luis S.I. *Ignacio de Loyola en su historia.* Dans: *Semana ignaciana* (nº 377) 11-24.

226 IDÍGORAS J. L. S.I. *Rescatar a Ignacio.* Boletín de espiritualidad 128 (1991) 1-19.
Cf. AHSI 60 (1991) nº 122.

227 IGLESIAS Ignacio S.I. *Ignacio de Loyola y un nuevo modo de ser y de hacer comunidad.* Confer 30 (1991) 213-236.

228 IGLESIAS Ignacio S.I. *Ignacio, figura universal.* Dans: *San Ignacio y Castilla* (nº 362) 11-32.

229 IGLESIAS Ignacio S.I. *Ignacio, inspirador de compromisos apostólicos.* Manresa 63 (1991) 307-322.

230 IGLESIAS Ignacio S.I. *La vida religiosa apostólica en Ignacio de Loyola: una innovación audaz.* Sal terrae 79 (1991) 115-128.

231 IGLESIAS Manuel Eduardo S.I. *A graça do acatamento reverencial em Sto. Inácio de Loyola.* Itaici 5 (1991) 21-38.

232 *Ignacianidad. 500 años del nacimiento de san Ignacio de Loyola. 450 años de la aprobación pontificia de la Compañía de Jesús. Memorias del Congreso «La espiritualidad ignaciana y su vigencia en el mundo de hoy».* Bogotá (Pont. Univ. Javeriana) 1991 8º 310.
Les 10 contributions de ce congrès jubilaire sont signalées à leur place.

233 *Ignacio de Loyola.* Guión y dibujos: Miguel BERZOSA MARTÍNEZ. Biografía breve: Ángel Antonio PÉREZ GÓMEZ S.I. Bilbao (Mensajero) 1991 4º 64.

234 *Ignacio de Loyola.* Prólogo: Juan PLAZAOLA S.I. Guión: Rafael CASTELLANO. Bilbao-Donostia (Lur Argitaletxea) 1990 8º 108.

235 *Ignacio de Loyola, magister artium en París, 1528-1535. Libro homenaje de las universidades del País Vasco y de la Sorbonne a Ignacio de Loyola en el v centenario de su nacimiento.* Julio CARO BAROJA (director). Antonio BERISTAIN S.I. (compilador). Donostia – San Sebastián (Sociedad gipuzkoana de ediciones y publicaciones) 1991 4º 750.
Ces mélanges jubilaires sont composés de 57 articles, dont 37, qui se réfèrent à des thèmes ignatiens ou ceux de l'histoire jésuite, sont signalés à leur place.

236 *Ignatius. Seihō kara no ibuki. Sei Ignacio de Loyola seitan 500 nen kinen ronbunshū.* Tōkyō (Jōchi Daigaku Katorikku Sentaa henshū) 1991 8⁰ III-187.

Traduction: I. Inspiration de l'Occident. Collection d'études pour le 5e centenaire de la naissance de S. I. de L.

Les 10 articles sont signalés à leur place.

237 IMHOF Paul S.I. *Ignatius von Loyola. Urmodell eines spirituellen Lebensweges.* Dans: *70 Jahre Jesuiten* (n⁰ 702) 19-37.

238 INIESTA Alberto. *Un hombre para nuestro tiempo.* Dans: *Ignacio, magister en París* (n⁰ 235) 349-365.

239 INSOLERA Vincenzo S.I. *Una vita spesa per la maggior gloria di Dio.* Il Sant'Ignazio 12 (1991) 10-14.

240 ITURRIOZ Jesús S.I. *Ignacio de Loyola, universitario.* Dans: *Ignacio, magister en París* (n⁰ 235) 379-404.

241 JACOBS Hubert S.I. *Saint Ignace et la tradition spirituelle.* Vie consacrée 63 (1991) 40-48.

San Ignacio y la tradición espiritual. Diakonía 57 (1991) 33-40.

242 KAKIBANA Hidetake. *Sei Ignacio de Loyola no gendaiteki miryoky.* Dans: *Ignatius* (n⁰ 236) 174-185.

Traduction: L'attraction de saint Ignace de Loyola dans le monde moderne.

243 KAREKEZI A. S.I. *Ignatius of Loyola and the first companions.* Harare, Zimbabwe (Transworld Printers) 1990 8⁰ 28.

244 KOLVENBACH Peter-Hans S.I. *Fou pour le Christ.* Christus 38 (1991) 80-92.

«Locos por Cristo». Diakonía 58 (1991) 47-68.

Cf. AHSI 60 (1991) n⁰ 126.

245 KOLVENBACH Peter-Hans S.I. *Langage et anthropologie. Le «Journal spirituel» de saint Ignace.* Gregorianum 72 (1991) 211-221.

Language and anthropology. The «Spiritual Diary» of St. Ignatius. CIS 22 (1991) 2, 9-19.

Linguagem e antropologia: o Diário espiritual de santo Inácio. Síntese 18 (1991) 303-313.

246 KOLVENBACH Peter-Hans S.I. *La sequela di Cristo povero sulle orme di Ignazio.* Cristiani nel mondo (1991) 5-6, 23-27.

247 KÜGLER Hermann S.I. *Zur Person des heiligen Ignatius von Loyola und zur Bedeutung seiner Exerzitien.* Dans: *Gesellschaft Jesu und Trier* (n⁰ 17) 15-25.

248 KUNZ Erhard S.I. *Mystik der Tat. Ein wesentliches Merkmal ignatianischer Spiritualität.* Canisius (1991) Pfingsten, 22-23.

249 LADUSĀNS St. S.I. *Svētais Ignats no Lojolas (1491-1556).* Katōļu Dzeive (1991) 7, 11-13.

250 LAMBERT Willi S.I. *Aus Liebe zur Wirklichkeit. Grundworte ignatianischer Spiritualität.* Mainz (Matthias-Grünewald) 1991 12⁰ 198. (= Topos-Taschenbücher 215).

251 LAVOUR Luis. *San Ignacio y Tierra Santa.* Verbo 30 (1991) 683-706.

252 LAWRENCE Ignatius S.I. *Ignatius, founder of the Jesuits.* Middlegreen (Saint Paul) 1990 8⁰ 154.

253 LEDRUS Michel S.I. *Lo spirito di S. Ignazio.* Messaggio del Cuore di Gesù 14 (1991) 45-61.

254 LEGAVRE Paul S.I. *Une manière de procéder. Traits de la spiritualité ignatienne.* Christus 38 (1991) 43-52.

255 LETURIA M[ERMOD] Juan Miguel S.I. *San Ignacio en su tiempo.* Dans: *Ignacio de Loyola ...* (Antofagasta, Universidad Católica del Norte 1991) 11-29.
Cf. AHSI 52 (1983) nº 45.

256 LEUTENSTORFER Peter S.I. *Gebunden an Freiheit. Vom Leben und Werk des hl. Ignatius von Loyola.* 2. Auflage. St. Blasien 1991 8º 56.
Théâtre.

257 LIBÂNIO João Batista S.I. *Inácio e seu mundo.* Grande sinal 45 (1991) 401-414.

258 LIBÂNIO J. B. S.I. *Santo Inácio e a libertação.* PUC Ciência (1991) 6, 15-21.
St. Ignatius and liberation. Way, Supplement 70 (1991) 51-63.

259 LONGCHAMP Albert S.I. *Ignacy Loyola. Krótka biografia.* Kraków (Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy) 1991 8º 68.
Cf. AHSI 59 (1990) nº 49.

260 LONSDALE David S.I. *Ignace maître spirituel.* Paris (Desclée de Brouwer) 1991 8º 214. (= Collection Christus 75).
Cf. AHSI 60 (1991) nº 131.

261 LOPETEGUI León S.I. *Ignazio e le missioni del suo tempo.* Popoli (1991) 10, 14-19.

262 LÓPEZ-GAY Jesús S.I. *La visione ignaziana delle missioni estere: modernità di un'idea.* Gentes 65 (1991) 218-235.

263 LUCAS Thomas M. S.I. *Ignazio di Loyola: i tempi, i luoghi di un orizzonte teologico per una visione urbanistica.* Quaderni di Niccolò Stenone 2 (1991) 5-27.

264 LUCAS Thomas M. S.I. *The vineyard at the crossroads: The urban vision of Ignatius of Loyola.* Washington, D.C. 1991 4º v-185 – *Supplementary materials,* 14-21-51; plates LXIII.

265 LUZARRAGA Jesús S.I. *Orando con Ignacio tras Jesús. Método de oración siguiendo S. Ignacio de Loyola. La oración de Jesús según el Nuevo Testamento.* Bilbao (Mensajero) 1991 8º 236. (= Espiritualidad ignaciana).

266 MANZANO MARTÍN Braulio S.I. *El franciscano observante Antonio de Medina y el peregrino Íñigo López de Loyola.* Manresa 63 (1991) 259-268.

267 MARAÑÓN Gregorio. *Notas sobre la vida y la muerte de san Ignacio de Loyola.* Madrid (Espasa-Calpe) 1985 12º 52.
Cf. AHSI 25 (1956) nº 544. – Réédition des pages 391-412 de ses «Obras completas» vol. VII (1971).

268 MARCOS Balbino S.I. *San Ignacio y su proyección en el campo de las letras y de la cultura española.* Letras de Deusto 21 (1991) 111-149.

269 MARIACHER Noemi. *Ignazio di Loyola e Giovanni della Croce. Due itinerari convergenti a Cristo.* Consacrazione e servizio 40 (1991) 3, 37-44.

270 MARTIN Maurice-Marie S.I. *The mysticism of St. Ignatius. A study of the gift of tears in the «Spiritual Diary».* CIS 22 (1991) 2, 21-86.

271 MARTÍN GONZÁLEZ Juan José. *Beatificación y canonización de san Ignacio de Loyola. Elementos artísticos de la fiesta.* Dans: *Ignacio, magister en París* (nº 235) 461-474.

272 MARTÍNEZ DÍEZ Gonzalo S.I. *[Íñigo de Loyola] de nuevo en Castilla: de Alcalá a Valladolid (1526-1527).* Dans: *San Ignacio y Castilla* (nº 362) 99-112.

273 MEISSNER William W. S.I. *Psychoanalytic hagiography: The case of Ignatius of Loyola.* Theological Studies 52 (1991) 3-33.
The mind of Ignatius Loyola: a psychoanalytic challenge. America 165 (1991) 38-42.

274 MELLINATO Giuseppe S.I. *Itinerari ignaziani in terra veneta, (1523-1537).* Roma (Provincia d'Italia S.I.) 1991 8º 40.

275 MENDIZÁBAL José Luis S.I. *«Según que sentiamos ser justo».* Manresa 63 (1991) 79-87.
Expériences d'Ignace dans les prisons.

276 MERTES Klaus S.I. *Ignatius. Eine Persönlichkeit mit Profil.* Canisius (1991) Pfingsten, 2-5.

277 METZGER Marcel. *Liturgie, spiritualité et vie en Christ. Nicolas Cabasilas et Ignace de Loyola.* Revue des sciences religieuses 65 (1991) 228-239.

278 MIKULA Vojtech S.I. *Sentire cum Ecclesia (Jeden aspekt charizmy Ignáca z Loyoly).* Viera a Život 1 (1991) 107-114.
Traduction: Sentire ... (Un aspect du charisme d'I. de L.).

279 MILWARD Peter S.I. *Zensekai wa hitotsu no butai – Ignacio kara Shakespeare.* Dans: *Ignatius* (nº 236) 157-173.
Traduction: Tout le monde est un scénario unique – D'Ignace à Shakespeare.

280 MIRET MAGDALENA Enrique. *Redescubrimiento oriental de san Ignacio de Loyola.* Dans: *Ignacio, magister en París* (nº 235) 475-494.

281 MODIKAYI Gilbert S.I. *Ignasio weLoyola.* Harare, Zimbabwe (Transworld Printers) 1990 8º 30.

282 MONTAGNE Eduardo S.I. *Identidad espiritual y psicoanálisis. Una aproximación a la Autobiografía de san Ignacio de Loyola.* Páginas 14 (1989) 31-46.

283 MONTES Fernando S.I. *La conversión de san Ignacio. Un modo de comprender su carisma.* Montevideo (Compañía de Jesús) 1991 8º 12. (= Aportes ignacianos 1). – Aussi dans: *Ignacio de Loyola* ... (Antofagasta, Universidad Católica del Norte 1991) 31-43.
Cf. AHSI 52 (1983) nº 47.

284 MORLIN Imre S.I. *500 éve született szent Ignác.* A Szív 77 (1991) 38-42 86-89 133-137 227-232 273-276 306-310 419-425 466-470 491-495 566-568.

285 MUNITIZ Joseph A. S.I. *Communicating channels: Letters [of Ignatius] to reveal and to govern.* Way, Supplement 70 (1991) 64-75.

286 MUNITIZ Joseph S.I. *Ignatius and the University*. Month 252 (1991) 315-317.

287 MUNOA José Luis. *«El don de lágrimas» en san Ignacio*. Dans: *Ignacio, magister en Paris* (n⁰ 235) 495-502.

288 NADAL Jérôme. *Radioscopie spirituelle*. Christus 38 (1991) 22-32.

Passages extraits et traduits de son «Orationis observationes», où il est fait mention d'Ignace.

289 NAVAS Antonio M. S.I. *La aportación de san Ignacio de Loyola a su tiempo*. Proyección 38 (1991) 179-192.

290 NEUFELD Karl H. S.I. *Gegenseitigkeit. Umgehen des Menschen mit Gott nach Ignatius von Loyola*. Zeitschrift für katholische Theologie 113 (1991) 222-243.

291 NEUMAN Elías. *El humanismo ignaciano en tiempos de la Inquisición y la colonización de América*. Dans: *Ignacio, magister en París* (n⁰ 235) 503-516.

292 NICOLÁS Adolfo S.I. *Loyola no Sei Ignacio no seihin*. Dans: *Ignatius* (n⁰ 236) 92-106.

Traduction: La pauvreté de saint Ignace de Loyola.

293 OBIREK Stanisław S.I. *Święty wpisany w swój czas – Ignacy Loyola*. Kalendarz Serca Jezusowego (1991) 34-40.

Traduction: I. de L., un saint dans son temps.

294 OCHAGAVÍA Juan S.I. *Ignacio de Loyola, formador de personas*. Mensaje 40 (1991) 217-221.

295 OCHAGAVÍA Juan S.I. *La Trinidad en san Ignacio*. Mensaje 40 (1991) 118-121.

296 OLEZA LE-SENNE Francisco. *Ignacio de Loyola, místico*. Dans: *Ignacio, magister en París* (n⁰ 235) 517-523.

297 OLIN John C. *The idea of pilgrimage in the experience of Ignatius Loyola*. Dans son: *Catholic Reform* (New York, Fordham University Press 1990) 129-142.

Réédition de l'article signalé dans AHSI 49 (1980) n⁰ 110.

298 OLIVEIRA José Antônio Netto de S.I. *A experiência inaciana de discernimento*. Itaici 7 (1991) 39-53.

299 O'MALLEY John W. S.I. *Was Ignatius Loyola a Church reformer? How to look at early modern Catholicism*. Catholic Historical Review 77 (1991) 177-193.

300 ONDRUŠ Rajmund S.I. *Rytier a reformátor. Životopis sv. Ignáca Loyolského*. Cambridge, Ont. (Dobrá kniha) 1991 8⁰ 240.

Traduction: Chevalier et réformateur. La vie de S. I. de L.

301 O'NEAL Norman S.I. *The life of Saint Ignatius of Loyola*. New Orleans, LA 1991 8⁰ 12.

302 *Op het kompas van het geweten. Gewetensbeslissingen gespiegeld aan Ignatius' gewetenservaring*. Samengesteld door J. BOTS S.I. Oegstgeest (Colomba) 1991 8⁰ 608.

I. *Ignatius op het kompas van het door Christus gevormde geweten*, 1-361.

Contient 7 études signalées à leur place.

II. *Op het kompas van het door Christus gevormde geweten in onze tijd*, 363-587.

Contient 17 contributions pratiques autour des exercices spirituels.

303 OSUNA Javier S.I. *Como crear y encontrar el estilo de vida ignaciano. El discernimiento*. Dans: *Ignacianidad* (nº 232) 63-92; aussi dans: Theologica xaveriana 41 (1991) 263-285.

304 PAIVA R. S.I. *A experiência inaciana de missão*. Itaici 7 (1991) 54-74.

305 PALÁCIO Carlos S.I. *Experiência de Deus e oração na espiritualidade inaciana*. Grande sinal 45 (1991) 415-431.

306 PENNING DE VRIES P. S.I. *Ignatius en de kuisheid*. Eucharistie en Geestelijk Leven 44 (1991) 188-196 233-240 282-300.

307 PENNING DE VRIES P. S.I. *Van eer-zucht tot ere-dienst. De levensweg van Ignatius van Loyola*. Dans: *Op het kompas van het geweten* (nº 302) 17-41.

308 PÉREZ AGUIRRE Luis S.I. *Notas sobre la dialéctica del «magis» y del «minus» en la espiritualidad ignaciana*. Montevideo (Compañía de Jesús) 1991 8º 20. (= Aportes ignacianos 2).

309 PÉREZ-ARREGUI Juan María S.I. *San Ignacio en Azpeitia. Monografía histórica*. 3ª edición. Vitoria (Banco de Vitoria) 1991 8º xxxvi-200.
Cf. AHSI 25 (1956) nº 581.

310 PÉREZ GÓMEZ Ángel A. S.I. *Un santo de hoy. Ignacio de Loyola*. Mensajero (1991) julio-agosto, 23-25.

311 PINATEL Jean. *Ignace de Loyola et la criminologie*. Dans: *Ignacio, magister en París* (nº 235) 557-563.

312 PIRES Cláudio Werner S.I. *A experiência inaciana de Jesus Cristo*. Itaici 7 (1991) 17-38.

313 PLAZAOLA Juan S.I. *Cartas a Íñigo. Perfiles para una semblanza*. Dans: *I. de Loyola fundador* (nº 327) 551-591.

314 PLAZAOLA Juan S.I. *Genio y figura de Ignacio de Loyola: la realidad y el mito*. Letras de Deusto 21 (1991) mayo-agosto, 29-49.

315 PLAZAOLA Juan S.I. *El misterio de Ignacio*. Dans: *I. de Loyola fundador* (nº 327) 9-18.

316 PRKAČIN Roko S.I. *Kristološka dimenzija ignacijanske duhovnosti*. Obnovljeni Život 46 (1991) 376-386.
Résumé: The christologic dimension of Ignatius' spirituality, 386.

317 PURCELL Mary. *Loyola: the human face*. Studies 80 (1991) 7-14.

318 QUERALT Antonio S.I. *Il ruolo dello Spirito Santo nella spiritualità ignaziana*. Roma (Centrum Ignatianum Spiritualitatis) 1991 8º 290.

319 RABEONY Fulgence S.I. *I Md Ignasy avy any Lôiôla*. Fianarantsoa (Éditions Ambozontany) 1987 8º 112.

320 RAHNER Hugo S.I. *Geneza i duch pobożności ignacjańskiej*. Kraków (Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy) 1991 12º 148.
Cf. AHSI 38 (1969) nº 74.

321 RAHNER Hugo S.I. *Ignaţiu de Loyola*. Roma (Tipografia Poliglotta P.U.G.) 1990 12º 120.
Traduction roumaine du texte de la biographie illustrée signalée dans AHSI 24 (1955) nº 328.

322 RAHNER Karl S.I. *Aš, Ignotas Lojola ... Ignoto Lojolos prakalbos šiandieniams jėzuitams*. Naujasis Židinys (1991) 7, 5-12.
Cf. AHSI 49 (1980) nº 86.

323 RAKOTONANDRATONIARIVO Guillaume de St. Pierre S.I. *Md. Ignasy sy ny Zezoita*. Fianarantsoa 1991 8º 32.
Traduction: St. Ignace et les jésuites.

324 RAMALLO Valentín S.I. *Ignacio visto por si mismo*. Confer 30 (1991) 177-192.

325 RAMBLA Josep M. S.I. *«La fe actúa por el amor» (Gal. 5, 6). Itinerario ignaciano hacia una vida más religiosa, unificada y afectiva*. Sal terrae 79 (1991) 91-102; aussi dans: Diakonía 58 (1991) 101-116.

326 RAMBLA Josep Maria S.I. *Hallar a Dios en todas las cosas: Lo cotidiano como experiencia espiritual*. Confer 30 (1991) 239-252.

327 RAVIER André S.I. *Ignacio de Loyola funda la Compañía de Jesús*. México (Obra Nacional de la buena prensa) 1991 8º 568.
Une autre traduction espagnole:
Ignacio de Loyola fundador de la Compañía de Jesús. Prólogo y epílogo de Juan PLAZAOLA S.I. Cronología de Manuel REVUELTA S.I. Madrid (Espasa-Calpe) 1991 8º 596. (= Biografías Espasa, Perfiles de siempre).
Cf. AHSI 44 (1975) nº 128.

328 RAVIER André S.I. *Ignatius in zijn brieven*. Cardoner 10 (1991) 66-78 131-138.
Traduction de l'article signalé dans AHSI 60 (1991) nº 154.

329 RAVIER André S.I. *Mystérieux Loyola*. Cahiers de spiritualité ignatienne 14 (1990) 229-241.
Cf. AHSI 43 (1974) nº 133.

330 RENDINA Sergio S.I. *Una biografia di sant'Ignazio di Loyola*. Civiltà cattolica (1991) 4, 482-486.
A propos de la biographie du P. García Villoslada; cf. AHSI 60 (1991) nº 113.

331 RENDINA Sergio S.I. *Da Loyola a Roma: storia e senso di un itinerario*. Rivista di ascetica e mistica 16 (1991) 183-201.

332 RENDINA Sergio S.I. *Ignazio di Loyola e lo humour*. Rassegna di teologia 32 (1991) 513-525.

333 RESTREPO Iván S.I. *Ignacio de Loyola y su tiempo. Ubicación histórica*. Dans: *Ignacianidad* (nº 232) 15-36; aussi dans: Theologica xaveriana 41 (1991) 225-241.

334 REVUELTA GONZÁLEZ Manuel S.I. *El agua de san Ignacio*. XX siglos 6 (1991) 66-75.

335 RODRÍGUEZ CARRASCO José M. *Ignacio de Loyola, estratega empresarial*. Dans: *Ignacio, magister en París* (nº 235) 565-574.

336 ROLDÁN Alejandro S.I. *Psicología de san Ignacio*. XX siglos 6 (1991) 60-65.

337 RONDET Michel S.I. *La voie ignatienne pour un monde sécularisé*. Christus 38 (1991) 13-21.

338 Rossi A. S. S.I. *Consolación de Dios, tiempo de aprender*. Boletín de espiritualidad 132 (1991) 15-23.

339 Rossi de Gasperis Francesco S.I. *Gerusalemme e la conoscenza intima di Gesù Cristo nell'esperienza spirituale di Ignazio di Loyola*. Messaggio del Cuore di Gesù 14 (1991) 705-723.

340 Rossi de Gasperis Francesco S.I. *Ignazio di Loyola, l'uomo dell'esperienza di Dio*. Messaggio del Cuore di Gesù 14 (1991) 451-466 525-535.

341 Rotsaert Mark S.I. *Bidden met Ignatius von Loyola*. Innerlijk Leven (1991) mei-juni, 182-194.

342 Rotsaert Mark S.I. *Ignatius en de Kerk*. Aggiornamento 23 (1991) 202-213.

343 Rotsaert Mark S.I. *Ignatius in Rome, 1539-1556*. Cardoner 10 (1991) 57-65.

344 Rotsaert Mark S.I. *Ignatius van Loyola*. Pastorale Begeleiding 68 (1991) jan., 4-8.

345 Rotsaert Mark S.I. *Ignatius van Loyola: het leven van een pelgrim (1491-1556)*. Dans: *God in heel de schepping* (n⁰ 204) 13-32.

346 Rotsaert Mark S.I. *Het levensverhaal van Ignatius. Hoe God een mens leidt bij het nemen van goede beslissingen*. Aggiornamento 23 (1991) 11-19.

347 Rotsaert Mark S.I. *Van apostolische roeping tot apostolische orde: van Ignatius van Loyola tot de Societeit van Jezus*. Aggiornamento 23 (1991) 129-138.

348 Rotter Hans. *Ignatianischer Gehorsam damals und heute*. Theologisch-praktische Quartalschrift 139 (1991) 251-257.

349 Rouleau François S.I. *Saint Ignace de Loyola et la spiritualité orientale*. Plamia 81 (1991) 41-47.
Svjatoj Ignatij Lojola i vostočnaja duchovnost'. Simvol 26 (1991) 195-211.

350 Royón Elías S.I. *Ignacio, un hombre de elección*. Manresa 63 (1991) 67-78.

351 Rudokas Eigantas. *Šventasis Ignacas Lojola*. Katalikų Pasaulis (1991) 9, 12-16.

352 Ruiz Jurado Manuel S.I. *L'antropologia di sant'Ignazio di Loyola*. Dans: *L'antropologia dei maestri spirituali* (Cinisello Balsamo, Edizioni Paoline 1991) 239-256.

353 Ruiz Jurado Manuel S.I. *De Manresa a Roma: el fundador de la Compañía*. Manresa 63 (1991) 557-563.

354 Ruiz Jurado Manuel S.I. *Ignazio di Loyola, pellegrino della volontà di Dio*. Civiltà cattolica (1991) 2, 133-141.

355 Ruiz Jurado Manuel S.I. *La santa misa diaria en la espiritualidad ignaciana*. Gregorianum 72 (1991) 349-356.

356 Ruiz Vadillo Enrique. *San Ignacio de Loyola. La presencia actual de su doctrina en la justicia y en el derecho*. Dans: *Ignacio, magister en París* (n⁰ 235) 575-582.

357 Rush Robert S.I. *Ignacio no kyōiku rinen*. Dans: *Ignatius* (n⁰ 236) 144-156.
Traduction: L'idée de l'éducation chez Ignace.

358 SAINT-ARNAUD Jean-Guy S.I. *«Où veux-tu m'emporter, Seigneur?» Discernement d'Ignace sur la pauvreté, 2 février au 12 mars 1544.* Cahiers de spiritualité ignatienne 14 (1990) 273-287.

359 SAINT-SAËNS Alain. *Ignace de Loyola devant l'érémitisme. La dimension cartusienne.* Mélanges de l'École française de Rome 102 (1990) 1, 191-209.

360 SALVAT Ignasi S.I. *El seguimiento del enviado, experiencia nuclear de Ignacio. La misión.* Manresa 63 (1991) 103-123.

361 *San Ignacio de Loyola en Alcalá de Henares (1526-1527).* [Edición y presentación de] Rafael M. SANZ DE DIEGO S.I. Alcalá de Henares (Institución de estudios complutenses) Madrid (Provincia de Toledo de la Compañía de Jesús) 1991 8º 144.

ESCANDELL BONET Bartolomé. *La reforma de Cisneros y su influencia en el pensamiento de san Ignacio,* 13-50.

FERNÁNDEZ MARTÍN Luis S.I. *Mesianismo, iluminismo y erasmismo en torno a Íñigo de Loyola,* 51-72.

GONZÁLEZ NAVARRO Ramón. *Ignacio de Loyola y el colegio mayor de San Ildefonso. Dos realidades coincidentes en los albores del siglo de oro complutense,* 73-125.

ROYÓN LARA Elías S.I. *Ignacio de Loyola en Alcalá: algo más que un estudiante,* 127-144.

362 *San Ignacio de Loyola y la provincia jesuítica de Castilla.* León (Provincia de Castilla S.I.) 1991 8º 524.

Les 11 contributions sont signalées à leur place.

363 *Sant'Ignazio di Loyola, il «Pellegrino di Cristo».* Civiltà cattolica (1991) 1, 535-548.
Sant'Ignazio di Loyola, fondatore della Compagnia di Gesù. (1991) 3, 111-124.

364 *Sant'Ignazio di Loyola a Venezia, 1523-1524 – 1535-1537.* Venezia (Padri Gesuiti) [1991] 8º [16].

365 SANZ DE DIEGO Rafael M. S.I. *Ante un mundo nuevo, una respuesta nueva.* XX siglos 6 (1991) 76-93.

Voir: La respuesta de Ignacio de Loyola, 87-93.

366 SANZ DE DIEGO Rafael M. S.I. *Un momento en la gestación del proyecto apostólico de Ignacio: Alcalá de Henares (1526-1527).* Confer 30 (1991) 195-211.

367 SARRIAS Cristóbal S.I. *Come Íñigo divenne Ignazio.* Popoli (1991) 4, 6-11.

368 SARRIAS Cristóbal S.I. *Ignacio de Loyola en la literatura.* XX siglos 6 (1991) 143-149.

369 SARRIAS Cristóbal S.I. *Íñigo de Loyola: del «yo» al «nosotros».* Padres y maestros 168-169 (1991) 48-50.

370 SCHEUER Manfred. *Erfahrung und Unterscheidung. Aspekte ignatianischer Mystik.* Theologisch-praktische Quartalschrift 139 (1991) 296-302.

371 SCHIWY Günther. *Gott suchen in allen Dingen. Ignatius von Loyola und die neue Sensibilität.* Dans: *70 Jahre Jesuiten* (nº 702) 39-47.

372 SCHÖRGHOFER Gustav S.I. *Die Würde des Einzelnen. Ignatius und die Entdeckung des Individuums.* Entschluß 46 (1991) 7-8, 17-18 22.

373 SEGARRA Juan S.I. *Disponer, discernir y reflectir. En el umbral de la contemplación ignaciana.* Confer 30 (1991) 271-276.

374 SEGARRA Juan S.I. *La il·lustració de sant Ignasi al Cardoner.* Dovella 10 (1991) abril, 41-44.

375 SEGARRA PIJUAN Joan S.I. *Manresa i sant Ignasi de Loiola.* Manresa (Bausili) 1990 8º 172.
Manresa y san Ignacio de Loyola. Manresa (Ayuntamiento de Manresa) 1991 8º 174.

376 SEGUNDO Juan Luis S.I. *Ignace de Loyola: épreuve ou projet?* Recherches de science religieuse 79 (1991) 507-533.

377 *Semana ignaciana 5-9 noviembre 1990. [Espíritu de S. Ignacio].* Lima (Centro de Espiritualidad ignaciana) 1990 8º 142.
7 contributions précédées d'un portrait biographique (nº 225) et d'un résumé historique (nº 1050).

378 SENDLER Egon S.I. *La «Madonna della Strada» et l'image chez saint Ignace.* Plamia 81 (1991) 49-52.

379 SILVA António da S.I. *A arte de mandar de Inácio de Loiola.* Brotéria 133 (1991) 3-20.

380 SNYDERS Jos S.I. *Met Ignatius dromen over vandaag.* Cardoner 10 (1991) 2-10.

381 SOLÁ Francisco de Paula S.I. *María en la espiritualidad trinitaria de san Ignacio.* Cristiandad 48 (1991) mayo-agosto, 11-14.

382 SOMMAVILLA Guido S.I. *Ignazio di Loyola a cinquecent'anni dalla sua nascita (1491-1991).* Vita e pensiero 74 (1991) 181-191.

383 SOMMAVILLA Guido S.I. *Sant'Ignazio di Loyola contemporaneo.* Rivista internazionale di teologia e cultura. Communio 117 (1991) 81-90.
Saint Ignace, les Exercices et les jésuites dans l'ouvrage de trois grands écrivains: Fiodor Dostoievskij, Thomas Mann et John R. R. Tolkien.

384 STECHER Reinhold. *Ignatius und das Heute. Gedanken zur Spiritualität des hl. Ignatius.* Zeitschrift für katholische Theologie 113 (1991) 130-139; aussi dans: Entschluß 46 (1991) 3, 4-10; Stella-Heft (1991) 158-164; Korrespondenzblatt des Canisianums (1991-92) 2-7.

385 STEINMETZ Franz-Josef S.I. *«Durch die Türe des anderen herein». Ignatianische Kommunikations-Regeln.* Geist und Leben 64 (1991) 306-313.

386 STIERLI Josef S.I. *Ignazio di Loyola. Alla ricerca della volontà di Dio.* Casale Monferrato (Piemme) 1991 8º 192.
Cf. AHSI 60 (1991) nº 164.

387 SUQUÍA Ángel. *Ignacio de Loyola, vasco y universal.* Dans: *Ignacio, magister en París* (nº 235) 635-648.

388 SZABÓ Ferenc S.I. *Kegyelem és szabadság az ignáci lelkiségben.* Dans son: *Napfogyatkozás* (Róma 1991) 173-181.
Réédition de l'article signalé dans AHSI 60 (1991) nº 167.

389 TELLECHEA IDÍGORAS J. Ignacio. *Amador de Elduyaen. El «iñiguista» guipuzcoano frustrado (París, 1529)*. Boletín de la Sociedad bascongada de los amigos del país 47 (1991) 43-60.

390 TELLECHEA IDÍGORAS J. Ignacio. *La genuina imagen de Ignacio de Loyola*. Razón y fe 224 (1991) 241-252.

391 TELLECHEA Ignacio. *Ignatius von Loyola «allein und zu Fuß». Eine Biographie*. Zürich (Benziger) 1991 8º 416.
Inácio de Loyola sozinho e a pé. São Paulo (Edições Loyola) 1991 8º 350.
Cf. AHSI 56 (1987) nº 69.

392 TELLECHEA IDÍGORAS J. Ignacio. *Solo y a pie. Un subtítulo para una vida*. XX siglos 6 (1991) 42-46.
A propos de son ouvrage signalé dans AHSI 56 (1987) nº 69.

393 THOMAS Joseph S.I. *Ignace, pèlerin de Dieu*. Paris (Cerf) 1991 12º 92. (= Jalons. Foi vivante 266).
Cf. AHSI 56 (1987) nº 70.

394 THOMPSON Francis. *Ignatius to Iesuskai*. Tōkyō (Kōdansha) 1990 8º 320.
Cf. Bibliographie I nº 886.

395 *Tradición ignaciana y solidaridad con los pobres*. Bilbao (Mensajero) Santander (Sal terrae) 1990 8º 188. (= Colección Manresa 4).
RAMBLA Josep M. S.I. *El Peregrino con los pobres*. 17-35.
GONZÁLEZ FAUS José Ignacio S.I. *De la pobreza a los pobres (Notas sobre la trayectoria espiritual de Ignacio de Loyola)*, 37-67.
La opción por los pobres en los Ejercicios espirituales. Por un Colectivo de la «Misión Obrera S.I.», 71-89.
IGLESIAS Ignacio S.I. *«Predicar en pobreza» o breve ensayo sobre la gratuidad en Ignacio de Loyola*, 91-120.
GONZÁLEZ BUELTA Benjamín S.I. *Formar según san Ignacio en la escuela del pobre*, 143-165.

396 TRAVIESO Ernesto F. S.I. *Originalité de la mission d'Ignace et des premiers compagnons*. Cahiers de spiritualité ignatienne 14 (1990) 301-308.

397 UBEDA Javier S.I. y LORENTE Juan S.I. *Ignacio de Loyola y sus primeros amigos*. Madrid (Audiprol) 1991 8º 88.

398 UGALDE Luis S.I. *San Ignacio de Loyola y la Universidad*. Montalbán 23 (1991) 7-14.

399 ULLMANN Reinholdo Aloysio. *Inácio de Loyola, 1491-1991*. São Leopoldo (UNISINOS) 1991 8º 272.

400 VALERIO Adriana. *Ignazio di Loyola, Vittoria Colonna e la Bibbia*. Dans: *Ignacio, magister en París* (nº 235) 649-657.

401 VANHEMELRIJCK Wim S.I. (red.). *Documentatiemap bij het Ignatiusjaar*. Mechelen (Kerk en Wereld) 1990 8º 188.

402 VÁZQUEZ Ulpiano S.I. *As «letras» do espírito: S. Inácio intérprete da vida cristã*. Perspectiva teológica 23 (1991) 359-369.

403 VERD Gabriel María S.I. *De Íñigo a Ignacio. El cambio de nombre en san Ignacio de Loyola*. AHSI 60 (1991) 113-160.

404 VERD Gabriel María S.I. *Las últimas palabras de san Ignacio*. Manresa 63 (1991) 565-580.

405 VITALI Domenico S.I. *Sei Ignacio to Iezusukai ga tōjo suru Italia*. Dans: *Ignatius* (nº 236) 1-20.
Traduction: La présence de saint Ignace et de la Compagnie de Jésus en Italie.

406 WALSH J. P. M. S.I. *«Work as if everything depends on – who»?* Way, Supplement 70 (1991) 125-136.

407 WETTER Friedrich. *Ein großes Geschenk Gottes. Ignatius und die Kirche unserer Tage*. Entschluß 46 (1991) 7-8, 4-8.

408 WILKENS G. S.I. *Menselijke verhoudingen in de dienst van God. [Ignatius en zijn eerste Gezellen]*. Dans: *Op het kompas van het geweten* (nº 302) 187-277.

409 WOHL Louis de. *El hilo de oro. Vida de san Ignacio de Loyola*. Madrid (Ediciones Palabra) 1989 8º 302.
Traduction du livre signalé dans AHSI 35 (1966) nº 91.

410 XUEREB Victor S.I. *Il-Kavallier Injazju*. Naxxar (Ġiżwiti Maltin) 1991 8º 138.
Poème épique en maltais.

411 ZABALA LANA Félix S.I. *Música ignaciana*. 1ª parte: *La Marcha de san Ignacio de Loyola*. 2ª parte: *Catálogo de obras musicales relacionadas con san Ignacio de Loyola*. Santuario de Loyola (Comisión Loiola '91) 1991 8º 272.

412 ZIMMERMANN-WOLF Christoph. *Dietrich Bonhoeffer und Ignatius von Loyola*. Geist und Leben 44 (1991) 286-305.

413 ŻYCHIEWICZ Tadeusz. *Ignacy Loyola*. Kraków (Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy) 1990 12º 112.

2. **Institut.**

414 *Practical Compendium of the law of the Society of Jesus*. Translated into English by order of the Jesuit Conference of South Asia. Anand (Gujarat Sahitya Prakash) 1991 12º xx-396.

415 ALBUQUERQUE Antonio S.I. *Ignacio decide por el segundo tiempo de elección «estorbar» el cardenalato de Borja*. Manresa 63 (1991) 501-524.

416 ALEIXANDRE Dolores. *Una congregación religiosa femenina de espiritualidad ignaciana: la Sociedad del Sagrado Corazón*. Miscelánea Comillas 49 (1991) 487-504.

417 ALPHONSO Herbert S.I. *The founder's legacy: the Constitutions after Ignatius*. Ignis 20 (1991) 159-166.

418 ÁLVAREZ BOLADO Alfonso S.I. *La Compañía de Jesús: misión abierta al futuro*. Manresa 63 (1991) 525-556; aussi dans: Confer 30 (1991) 293-323. – Réédition: Santander (Sal terrae) 1991 8º 40. (= Aquí y ahora 15).

419 AMARAL António S.I. *Um corpo para a missão*. Dans: *Espiritualidade inaciana* (nº 174) 119-135.

420 Arens Anton. *Jesuiten und «Jesuitinnen». Das Verhältnis der Gesellschaft Jesu zu religiösen Frauengemeinschaften.* Dans: *Gesellschaft Jesu und Trier* (nº 17) 81-99.

421 Arza Antonio S.I. *El bien común y el bien particular en las Constituciones de la Compañía.* Manresa 63 (1991) 451-499.

422 Azevedo Ferdinand S.I. *Artesãos de amor: Vivendo a esperança na Companhia de Jesus pelo voto de castidade.* Itaici 5 (1991) 39-47.

423 Azevedo Ferdinand S.I. *«Meu Senhor e meu Deus» (Jo 20,28). A afirmação do voto de pobreza na Companhia de Jesus.* Itaici 7 (1991) 100-108.

424 Azevedo Ferdinand S.I. *« ... que tenham a vida e a tenham abundantemente» (Jo. 10,10): A dinâmica de obediência inaciana.* Itaici 6 (1991) 60-67.

425 Baena Gustavo S.I. *El carisma ignaciano y su institucionalización.* Dans: *Ignacianidad* (nº 232) 93-122: aussi dans: Theologica xaveriana 41 (1991) 287-310.

426 Beyer Jean S.I. *De votis in Societate Iesu condicionatis.* Periodica de re canonica 80 (1991) 187-218.

427 Beyer Jean S.I. *Novità della Compagnia di Gesù nelle strutture degli ordini religiosi.* Vita consacrata 27 (1991) 733-744.

428 Callahan Annice. *The Society of Jesus: a priestly order.* Way, Supplement 70 (1991) 114-124.

429 *Des congrégations, instituts et communautés de spiritualité ignatienne.* Cahier de spiritualité ignatienne 15 (1991) 223-550.

Wright Mary I.B.V.M. *L'Institut de Mary Ward,* 237-244.

Roy Rita S.S.J. *La Congrégation des soeurs (ou filles) de Saint-Joseph, fondé par Jean-Pierre Médaille S.I.,* 245-257.

De Jaeger Jeanne-Françoise C.R. *Un charisme au service de la formation chrétienne des femmes par le moyen des Exercices spirituels de saint Ignace, la Congrégation de «La Retraite»,* 259-273.

Reynier Chantal. *La Société des filles du Coeur de Marie, paradoxes et cohésion,* 275-288.

Saint-Martin Liliane P.M. *La Présentation de Marie ... dans le sillage ignatien,* 289-304.

Sadoux Dominique R.S.C.J. *La Société du Sacré Coeur et la Compagnie de Jésus,* 305-330.

Royo Millán Aurora R.J.M. *L'influence ignatienne dans la Congrégation de Jésus-Marie,* 331-345.

Renaud Marie-Geneviève F.C.J. *Fidèles compagnes de Jésus,* 347-359.

Caumeil Hélène R.C. *Soeurs de Notre-Dame de la retraite au cénacle,* 361-374.

Saint-Pierre Odette S.S.A. *Les Exercices spirituels: un «esprit» pour le «corps» apostolique des Soeurs de Sainte-Anne,* 375-390.

Gouin Jeannette S.C.Q. *La spiritualité ignatienne et les Soeurs de la charité de Québec,* 391-401.

Jean Marguerite S.C.I.M. *Marie-Josephine Fitzbach, fondatrice des Soeurs du Bon-Pasteur de Québec et l'«Ad amorem»,* 403-407.

Di Muzio Luisa S.M.R. *Ignace de Loyola: pour Émilie D'Hooghvorst, un «père» et un «maître»,* 409-422.

Brosseau André S.A. et Sibillotte Christiane S.A. *Comme une clé dans la serrure pour laquelle elle est faite ... les Auxiliatrices,* 423-434.

Péret Geneviève M.A. *Sur les traces de Marie-Thérèse de Soubiran, les Soeurs de Marie-Auxiliatrice*, 435-445.

Dor Marie-Josée S.B.A. *Être apôtre selon Lavigerie, une inspiration ignatienne*, 447-460.

Préfontaine Monique M.I.C. *De la voie ignatienne à la voie de Délia Tétreault*, 361-474.

Turcot Gisèle S.B.C. *Marie Gérin-Lajoie ou: l'art de concilier une double aspiration*, 475-492.

Lemaître Geneviève H.S.C. *Lire une histoire ... les Hospitalières du Sacré-Coeur*, 493-507.

Goulet Denise M.C.R. *Les Exercices spirituels notre chemin vers l'amour*, 509-521.

Racicot Lise. *La Société du Christ Seigneur, une forme de vie consacrée pour laïcs*, 523-540.

Fabre Laurent S.I. *La Communauté du Chemin-Neuf*, 541-550.

430 Costa Maurizio S.I. *Ejercicios espirituales y Constituciones. Significado de la «experiencia» en la relación mutua entre ambos textos*. Manresa 63 (1991) 411-434.

431 Decloux Simon S.I. *La mission de la Compagnie de Jésus. Service de la foi et promotion de la justice*. Vie consacrée 63 (1991) 214-225.

432 De Jaer A. S.I. *Un «troisième an» aujourd'hui*. Vie consacrée 62 (1990) 219-233.

433 Dinis Alfredo S.I. *Serviço da fé e promoção da justiça*. Dans: *Espiritualidade inaciana* (n° 174) 149-166.

434 Dumeige Gervais S.I. *Gradus in Societate Iesu iuxta S. Ignatium de Loyola necnon iuxta posteriorem evolutionem historicam*. Periodica de re canonica 80 (1991) 265-309.

435 Houdek Frank J. S.I. *The road too often traveled. Formation: «Developing the apostolic body of the Society»*. Studies in the Spirituality of Jesuits 23 (1991) 1-36.

436 Kay David J. S.I. *De Societatis Iesu exemptione*. Periodica de re canonica 80 (1991) 311-333.

437 Kolvenbach Peter-Hans S.I. *A certain pathway to God («Via quaedam ad Deum»)*. CIS 22 (1991) 3, 25-45.

438 Kolvenbach P.-Hans S.I. *Promoción de la justicia y misión*. Boletín de espiritualidad 131 (1991) 1-7.

439 Losada Joaquín S.I. *Significado teológico del cuarto voto «circa missiones» de la Compañía de Jesús*. Manresa 63 (1991) 435-450.

440 McGuckian Michael C. S.I. *The one end of the Society of Jesus*. AHSI 60 (1991) 91-111.

441 Olivares Estanislao S.I. *Privilegia pro Societate Iesu a S. Ignatio obtenta*. Periodica de re canonica 80 (1991) 335-391.

442 Roux Francisco J. de S.I. *Espiritualidad ignaciana y compromiso con la justicia*, II. Dans: *Ignacianidad* (n° 232) 255-267.

443 RUIZ JURADO Manuel S.I. *L'Esprit-Saint dans les Constitutions de la Compagnie de Jésus*. Cahiers de spiritualité ignatienne 14 (1990) 289-300.
Cf. AHSI 54 (1985) nº 88.

444 RUIZ JURADO Manuel S.I. *Peculiaria Instituti a sancto Ignatio de Loyola conditi*. Periodica de re canonica 80 (1991) 393-414.

445 RUIZ JURADO Manuel S.I. *Spiritualità apostolica delle Costituzioni ignaziane*. 2ª edizione aggiornata. Roma (Editrice Pont. Univ. Gregoriana) 1991 8º 48.
Cf. AHSI 52 (1983) nº 76.

446 RUIZ JURADO Manuel S.I. *La tercera probación en la Compañía de Jesús*. AHSI 60 (1991) 265-351.

447 SENČÍK Štefan S.I. *V službách a napomáhaní spravodlivosti (Odpoveď Spoločnosti Ježišovej na výzvy pápežov a súčasnej doby)*. Viera a Život 1 (1991) 42-48.
Traduction: En service et promotion de la justice (La réponse de la Compagnie de Jésus au défi des papes et du temps présent).

448 SIMÓN AMADO M. del Carmen F.I. *Sentido de «misión» en el Instituto de las Hijas de Jesús*. Confer 30 (1991) 325-333.

449 URIBE RAMÓN Manuel S.I. *Espiritualidad ignaciana y compromiso con la justicia*, I. Dans: *Ignacianidad* (nº 232) 237-254.

450 URRUTIA Francisco Javier S.I. *« ... Et secundum eam peculiarem curam circa puerorum eruditionem ...» (Const. S.I. P.V. c. 3,3)*. Periodica de re canonica 80 (1991) 415-438.

451 VAN EXEM Albert S.I. *Decree Four: the quest for clarity*. Ignis 20 (1991) 225-237.

452 VELA Luis S.I. *De humanismo iuridico in doctoribus Societatis Iesu*. Periodica de re canonica 80 (1991) 439-465.

453 ZALBA Marcelino S.I. *Doctrina sancti Ignatii de oboedientia Deo consacrata in Societate Iesu*. Periodica de re canonica 80 (1991) 219-263.

3. **Exercices spirituels.**

454 BEGHEYN Paul S.I. and BOGART Kenneth S.I. *A bibliography on St. Ignatius's Spiritual Exercises*. Studies in the Spirituality of Jesuits 23 (1991) 3, x-1-68.

455 Ignatius von Loyola. *Die Exerzitien*. Aus dem Spanischen übertragen von Hans Urs von BALTHASAR. 9. Auflage. Einsiedeln (Johannes Verlag) 1986 8º 96.

456 Ignazio di Loyola. *Esercizi spirituali*. Testo originale e traduzione italiana di Giuliano RAFFO S.I. Roma (Edizioni ADP) 1991 12º 334. (= Collana ignaziana 1).

457 Sv. Ignác z Loyoly. *Duchovní cvičení*. Přeložil P. Robert KUNERT S.I. Řím-Praha 1991 12º 158.

458 Św. Ignacy Loyola. *Ćwiczenia duchowne*. Tlumaczył: Ks. Mieczysław BEDNARZ S.I. Rewizji przekładu dokonal: Ks. Jan SIEG S.I. Kraków (Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy) 1991 8º 168.

459 Ignacij Lojolski. *Duhovne vaje*. Prevedel Jože ROBLEK S.I. Ljubljana (L. Bratina) 1991 8º 94.

460 *Mga Banál na Pagsasány ni san Ignacio de Loyola*. Mula sa autografo, isinalin ang «Ejercicios espirituales de san Ignacio de Loyola» ni Miguel LAMBINO S.I. Quezon City (Loyola House) 1991 8º XVIII-154.

Traduction des Exercices en tagalog.

461 *Directoire officiel des Exercices spirituels de saint Ignace*. Présentation de Ludger BRIEN S.I. Montréal (Centre Leunis) 1991 4º 74.

462 *Directoire pour donner les Exercices. Guide pédagogique et bibliographique du Centre de spiritualité ignatienne de Québec*. Cahiers de spiritualité ignatienne, Suppléments 28 (1991) 1-240.

Réédition de nombreux articles parus, pour la plupart dans la revue du Centre, et disposés en ordre pour couvrir tout le cours des Exercices.

463 ALCOVER Norberto S.I. *Una forma de ser, un estilo de vivir. La antropología ignaciana desde los Ejercicios espirituales*. Teología espiritual 35 (1991) 135-155.

464 ALONSO SCHÖKEL Luis S.I. *Reflexiones bíblicas para Ejercicios*. Dans: *Emaús en Manresa* (Roma, Centrum Ignatianum Spiritualitatis 1991) 155-222.
Riflessioni bibliche per Esercizi spirituali. Dans: *Pregare con Ignazio* (Roma, Edizioni AdP 1991) 141-202.

465 ALPHONSO Herbert S.I. *La vocación personal. Transformación en profundidad por medio de los Ejercicios espirituales*. Roma (Centrum Ignatianum Spiritualitatis) 1991 8º 80.

466 ANTOLOVIĆ Josip S.I. *Duhovnost Srca Isusova i Duhovne vježbe*. Glasnik 82 (1991) 230-231.

467 ARMENDÁRIZ Luis M. S.I. *Del servicio al amor: Jesús como itinerario*. Razón y fe 224 (1991) 262-280.

468 ARMENDÁRIZ Luis M. S.I. *«Juntamente contemplando su vida ...» (La cristología de los «Ejercicios espirituales»)*. Manresa 63 (1991) 125-161.

469 ARZUBIALDE Santiago S.I. *Ejercicios espirituales de S. Ignacio. Historia y análisis*. Bilbao (Mensajero) Santander (Sal terrae) 1991 8º 904.

470 AU Wilkie. *Gestalt therapy and the Spiritual Exercises of St. Ignatius*. Studies in Formative Spirituality 12 (1991) 197-213.

471 BAPTISTA Francisco de Sales S.I. *Linhas de força dos Exercícios espirituais*. Dans: *Espiritualidade inaciana* (nº 174) 63-81.

472 BARNES Michael S.I. *The body in the Spiritual Exercises of Ignatius of Loyola*. Religion 19 (1989) 263-273.

473 BARRY William A. S.I. *Ignatian contemplation: the use of imagination in prayer*. Dans: *A hunger for God* (Kansas City, MO, Sheed and Ward 1991) 34-43.

474 BECKER Kenneth Leo. *Carl Gustav Jung und die «Exercitia spiritualia» des Ignatius von Loyola. Eine Darstellung und Kritik aufgrund Jungs Vorlesungen und Schriften*. Dissertation an der Universität Innsbruck 1989 4º 557.

Le texte de la dissertation est en anglais sans titre anglais. Il y a un résumé en allemand (51 pages), séparé de la dissertation.

475 BÉSINEAU Jacques S.I. *Ignacioteki kansō*. Dans: *Ignatius* (nº 236) 107-127.
Traduction: La contemplation ignatienne.

476 BÓDAY Eugene S.I. *The structure of the Spiritual Exercises of Saint Ignatius of Loyola in the light of the teaching of Saint Thomas Aquinas on the election.* Divus Thomas 92 (1989) 241-258.

477 BOJORGE H. S.I. *La mirada de Dios sobre el mundo en la contemplación de la Encarnación.* Boletín de espiritualidad 130 (1991) 12-20.

478 BOLOGNA Corrado. *Esercizi di memoria. Dal «Teatro della Sapientia» di Giulio Camillo agli «Esercizi spirituali» di Ignazio di Loyola.* Intersezioni 11 (1991) 439-475.

479 BREEMEN Peter G. van S.I. *The examination of conscience.* Review for Religious 49 (1990) 600-609.

480 BREEMEN Piet van S.I. *Der Weg zur Selbstverwirklichung in den ignatianischen Exerzitien.* Dans: *Ganz und heil. Unterschiedliche Wege zur «Selbstverwirklichung»* (Würzburg, Echter Verlag 1990) 183-202.

481 BUSTO SÁIZ José Ramón S.I. *«Siguiéndome en la pena también me siga en la gloria».* Miscelánea Comillas 49 (1991) 413-424.

482 CABARRÚS Carlos Rafael S.I. *Los Ejercicios instrumento para obrar la justicia.* Manresa 63 (1991) 323-340.

483 CALVERAS José S.I. *La devoción al Corazón de Jesús en los Ejercicios.* Cristiandad 48 (1991) mayo-agosto, 19-21.
Pages extraites de son article signalé dans: Bibliographie I nº 3728.

484 CANALS VIDAL Francisco. *Anotaciones sobre el lenguaje de la fe católica en los Ejercicios espirituales de S. Ignacio de Loyola.* Cristiandad 48 (1991) 47-52.

485 C[ANALS] V[IDAL] F[rancisco]. *Sobre la actualidad de las reglas ignacianas [para sentir con la Iglesia].* Cristiandad 48 (1991) 36-40.

486 CAPARRÓS Antonio. *Una cognición eficaz: la representación de Dios.* Dans: *Ignacio, magister en París* (nº 235) 181-191.

487 CHAPELLE Albert S.I *Méditation sur nos «premiers parents».* Nouvelle revue théologique 112 (1990) 702-717.

488 CODINA Víctor S.I. *La religiosidad popular en los Ejercicios de san Ignacio.* Diakonía 58 (1991) 69-86.
Ejercicios y religiosidad popular. Boletín de espiritualidad 127 (1991) 11-23.
A religiosidade popular nos Exercícios de santo Inácio. Cuadernos inacianos 4 (1991) 6-19.
Cf. AHSI 57 (1988) nº 72.

489 CORELLA Jesús S.I. *Bibliografía sobre las Reglas para el sentido de Iglesia.* Miscelánea Comillas 49 (1991) 521-530.

490 DEBAUCHE René S.I. *Les Exercices spirituels: livre d'élection ou manuel pratique du pur amour?* Étendard 36 (1991) 6-39.

491 DECLOUX Simon S.I. *La dévotion au Sacré-Coeur et la «contemplation pour parvenir à l'amour».* Étendard 36 (1991) 40-58.

492 DEMOUSTIER Adrien S.I. *Donner les Exercices. Esquisse de la théorie d'une pratique*. Recherches de science religieuse 79 (1991) 585-613.

493 DÍAZ MATEOS Manuel S.I. *Dos banderas: tentación y desierto*. Cuadernos de espiritualidad 19 (1981) 9-12. – Réédition dans son: *El Dios que libera* (Lima, Centro de estudios y publicaciones 1985) 275-281.

494 DÍAZ MATEOS Manuel S.I. *El oficio de consolador de Cristo [La cuarta semana de los Ejercicios]*. Cuadernos de espiritualidad 22 (1982) 3-7. – Réédition dans son: *El Dios que libera* (Lima, Centro de estudios y publicaciones 1985) 283-292.

495 DÍAZ MATEOS Manuel S.I. *El Principio y fundamento, experiencia del Dios cristiano*. Cuadernos de espiritualidad 14 (1980) 17-28. – Réédition dans son: *El Dios que libera* (Lima, Centro de estudios y publicaciones 1985) 155-176.

496 DÍAZ MATEOS Manuel S.I. *Venir conmigo, la llamada del Rey*. Cuadernos de espiritualidad 17 (1981) 8-18. – Réédition dans son: *El Dios que libera* (Lima, Centro de estudios y publicaciones 1985) 235-257.

497 DOMÍNGUEZ MORANO Carlos S.I. *Discernimiento y libertad en los Ejercicios ignacianos*. Proyección 38 (1991) 203-218.

498 DUNNE Tad. *Spiritual Exercises for today: A contemporary presentation of the classic Spiritual Exercises of Ignatius Loyola*. San Francisco (Harper) 1991 8⁰ XVI-176.

499 EICKHOFF Georg. *Los preceptos de lectura del humanismo castellano y los «Ejercicios espirituales» como arte de leer*. Miscelánea Comillas 49 (1991) 475-486.

500 ELIZALDE Ignacio S.I. *La alegoría, Jesucristo capitán, antes de san Ignacio*. Manresa 63 (1991) 239-246.

501 FEDERICI Giulio Cesare S.I. *Dernière cène et élection*. Cahiers de spiritualité ignatienne 14 (1990) 351-358.

502 F[ERNÁNDEZ] DE LA CIGOÑA J. Ramón S.I. *Contemplação: exercício e engajamento. Para uma melhor compreensão da contemplação inaciana*. Itaici 5 (1991) 48-59.

503 FESSARD Gaston S.I. *La dialectique ignatienne des Exercices spirituels. Documents inédits*. Paris (Sèvres) 1988 4⁰ 71.

504 FIORITO M. Á. S.I. *Clave de lectura de los Ejercicios*. Boletín de espiritualidad 132 (1991) 9-14.

505 FIORITO M. Á. S.I. *Discernimiento y lucha espiritual. Comentario de las Reglas de discernir de la primera semana de los Ejercicios espirituales de san Ignacio de Loyola*. [2ª edición]. San Miguel (Sociedad San Pablo) 1990 8⁰ 256.
Discernimento e luta espiritual. Comentário às Regras para discernir da primeira semana dos Exercícios espirituais de santo Inácio de Loyola. São Paulo (Edições Loyola) 1990 8⁰ 200. (= Experiência inaciana 12).

506 FIORITO M. Á. S.I. *La repetición de la oración*. Boletín de espiritualidad 111 (1988) 8-11.

507 GARCÍA-MATEO Rogelio S.I. *Los Ejercicios espirituales como hecho lingüístico. Consideraciones para un análisis semiótico del texto ignaciano*. Letras de Deusto 21 (1991) mayo-agosto, 91-110.

508 GARCÍA-MATEO Rogelio S.I. *Los Ejercicios espirituales, ¿una obra literaria? Revisión de la imagen de S. Ignacio.* Razón y fe 224 (1991) 281-286.

509 GARCÍA-MATEO Rogelio S.I. *Ignatius von Loyola – Mystik und Dramatik. Zur geistigen Gestalt der Geistlichen Übungen.* Stimmen der Zeit 209 (1991) 345-356.

510 GESTEIRA GARZA Manuel. *Cristo ¿«principio y fundamento» de los Ejercicios espirituales?* Miscelánea Comillas 49 (1991) 327-367.

511 GONZÁLEZ FAUS José Ignacio S.I. *De la «indiferencia» al «tercer grado» de humildad. Notas para una cristología de libertad.* Manresa 63 (1991) 247-257; aussi dans: Revista latinoamericana de teología 22 (1991) 39-49.

512 GUSMER Charles W. *The purpose of the scrutinies: an insight from the Ignatian «Exercises».* Worship 65 (1991) 125-132.

513 GUZMÁN Miguel. *Valor heurístico de los Ejercicios de san Ignacio. Su influencia en las Reglas de Descartes.* Razón y fe 224 (1991) 253-261.

514 HAIGHT Roger S.I. *Theology and Ignatius's Spiritual Exercises.* Way, Supplement 70 (1991) 91-100.

515 IGLESIAS Manuel Eduardo S.I. *Exercícios inacianos em meios populares.* Grande sinal 45 (1991) 457-469.

516 IMODA Franco S.I. *Esercizi spirituali e psicologia. L'altezza, la larghezza e la profondità (Ef. 3, 18).* Roma (Centrum Ignatianum Spiritualitatis) 1991 8º 100.
The Spiritual Exercises of St. Ignatius of Loyola and psychology. Studies in Spirituality 1 (1991) 1, 199-241.

517 INSOLERA Vincenzo S.I. *Cercare Dio. Itinerario ignaziano degli Esercizi spirituali.* Roma 1991 8º 272.

518 IPARRAGUIRRE Ignazio S.I. *Esercizi spirituali per un tempo di crisi.* Tempo dello Spirito 27 (1991) 195-202.

519 IPIÑA MELGAR Enrique. *Ignacio de Loyola, sus Ejercicios espirituales y la educación.* Dans: *Ignacio, magister en París* (nº 235) 367-377.

520 KARGER Michael. *«Wie Christus unser Herr erschien unserer Herrin». Zur Entstehung und Deutung der ersten Auferstehungsbetrachtung in den «Geistlichen Übungen» des heiligen Ignatius von Loyola.* Geist und Leben 64 (1991) 106-128.

521 KILGALLEN John J. S.I. *La pericopa de Emaús (Lc 24, 13-35) y los Ejercicios de san Ignacio.* Dans: *Emaús en Manresa* (Roma, Centrum Ignatianum Spiritualitatis 1991) 144-154.
Il racconto di Emmaus (Lc 24, 13-35) e gli Esercizi spirituali di S. Ignazio. Dans: *Pregare con Ignazio* (Roma, Edizioni AdP 1991) 129-140.

522 KNAUER Peter S.I. Die *Wahl in den Exerzitien von Ignatius von Loyola. Vom Geistlichen Tagebuch und anderen ignatianischen Schriften her gesehen.* Theologie und Philosophie 66 (1991) 321-337.

523 KOLVENBACH Peter-Hans S.I. *Christ ... descended into hell (Sp. Ex. 219).* CIS 22 (1991) 3, 11-24.

524 KOLVENBACH Peter-Hans S.I. *Imagens e imaginação nos Exercícios espirituais.* Itaici 4 (1990) 37-48.
Cf. AHSI 57 (1988) nº 93.

525 KOLVENBACH Peter-Hans S.I. *La passion selon saint Ignace.* Christus 38 (1991) 479-487.
La pasión según san Ignacio. Diakonía 58 (1991) 33-46.
Cf. AHSI 60 (1991) nº 259.

526 LANE Gilles S.I. *Un commentaire philosophique du «Principe et fondement».* Cahiers de spiritualité ignatienne 14 (1990) 323-331.

527 LAPLACE Jean S.I. *Les Exercices spirituels dans la vie courante. Propos sur le livre du P. Maurice Giuliani.* Christus 38 (1991) 222-227.
Cf. AHSI 60 (1991) nº 252.

528 LAURIONAS J. S.I. *Dvi vėliavos.* Laiškai Lietuviams 42 (1991) 150-153.
Traduction: Les deux étendards.

529 LAZZARINI J. L. S.I. *Ejercicios y literatura sapiencial.* Boletín de espiritualidad 130 (1991) 1-4.

530 LERA José María S.I. *La contemplación para alcanzar amor, el pentecostés ignaciano. Apuntes para una pneumatología de los Ejercicios* (III). Manresa 63 (1991) 163-190.
Cf. AHSI 51 (1982) nº 94 et 56 (1987) nº 129.

531 LOSADA Joaquín S.I. *Las Reglas para un recto sentir en la Iglesia: alcance eclesiológico.* Miscelánea Comillas 49 (1991) 383-412.

532 LUISIER Philipp S.I. *Was ein einzelner vermag. Die Entstehung der Exerzitien.* Entschluß 46 (1991) 4-7.

533 MACDOWELL J. A. S.I. *Nota sobre as noções de «moção», «consolação» e «desolação» nos Exercícios espirituais.* Itaici 1 (1989) 23-53.

534 MCINTYRE John P. S.I. *Accountability before God: the Examen.* Dans: *Spiritual traditions for the contemporary Church* (Nashville, Abingdon Press 1990) 189-201.

535 MAGALHÃES Vasco Pinto de S.I. *Sentir com a Igreja e ordenar-se para a liberdade numa sociedade de consumo.* Dans: *Espiritualidade inaciana* (nº 174) 167-179.

536 MAIER Martin S.I. *La théologie des Exercices de Karl Rahner.* Recherches de science religieuse 79 (1991) 535-560.

537 MENDIBOURE Bernard S.I. *Le chemin de la conversion du coeur au fil des Exercices spirituels.* Christus 38 (1991) 348-357.

538 MEURES Franz S.I. *Das Exerzitienbuch.* Canisius (1991) Pfingsten, 8-11.

539 MORENO M. A. S.I. *El Examen de conciencia, forma de oración.* Boletín de espiritualidad 130 (1991) 5-11.

540 NAKANO Norii. *Sei Ignacio no «Reisō» ga bungaku ni ataeta eikyō.* Dans: *Ignatius* (nº 236) 128-143.
Traduction: L'influence des «Exercices spirituels» de saint Ignace dans la littérature.

541 O'COLLINS Gerald S.I. *St. Ignatius Loyola on Christ's resurrection.* America 164 (1991) 346 359-362.

542 O'REILLY Terence. *The Spiritual Exercises and the crisis of medieval piety.* Way, Supplement 70 (1991) 101-113.

543 PEDROSO Dário S.I. *Discernimento e eleição.* Dans: *Espiritualidade inaciana* (nº 174) 83-104.

544 PENNING DE Vries P. S.I. *Regels voor de onderscheiding van de geesten.* Dans: *Op het kompas van het geweten* (nº 302) 339-361.

545 PÉREZ GÓMEZ Ángel A. S.I. *Los Ejercicios espirituales de san Ignacio de Loyola.* Mensajero (1991) septiembre, 9-11.

546 PERINE Marcelo S.I. *Elementos da antropologia inaciana nas «Regras para ordenar-se doravante na alimentação» (EE 210-217).* Itaici 4 (1990) 25-36.
Elementos da espiritualidade inaciana nas «Regras para ordenar-se doravante na alimentação» (EE 210-217). Itaici 5 (1991) 60-70.

547 POULIN Josette S.C.I.M. *«La vive flamme d'amour» au service de l'«Ad amorem».* Cahiers de spiritualité ignatienne 14 (1990) 359-386.

548 PRKAČIN Roko S.I. *Geneza Duhovnih Vježbi Ignacija Loyolskog.* Oblovljeni Život 46 (1991) 110-116.
Résumé: The genesis of the Spiritual Exercises by St. Ignatius Loyola, 116.

549 PRKAČIN Roko S.I. *Teologija «Duhovnih vježbi» Ignacija Lojolskog.* Obnovljeni Život 46 (1991) 231-243.
Résumé: The theology of the Spiritual Exercises of Ignatius Loyola, 243.

550 *Psicología y Ejercicios ignacianos.* Editores: Carlos ALEMANY S.I. y José A. GARCÍA-MONGE S.I. I. *La transformación del yo en la experiencia de Ejercicios espirituales.* II. *La transformación del yo en la experiencia de Ejercicios espirituales: Comunicaciones libres.* Bilbao (Mensajero) Santander (Sal terrae) 1991 8º 416 520. (= Colección Manresa 5-6).
Dans le vol. I:
DIVARKAR Parmananda S.I. *La transformación del yo y la experiencia espiritual: El enfoque ignaciano a la luz de otros modelos antropológicos,* 23-34.
TORNOS Andrés S.I. *Identidad, culpabilidad, autoestima,* 35-43.
SIEVERNICH Michael S.I. *Dificultades para la vivencia del pecado en el contexto de los Ejercicios y de la cultura actual,* 44-57.
MASIÁ Juan S.I. *«Si hasta los justos se salvan ...» Una relectura del tema de la reconciliación en primera semana a la luz del budismo de Shinran,* 58-70.
ARROYO Jesús S.I. *La transformación del yo en la dinámica de los Ejercicios espirituales: Etapas de un proceso,* 71-93.
GARCÍA DOMÍNGUEZ Luis María S.I. *Qué son las afecciones desordenadas para Ignacio y cómo leerlas hoy desde la psicología,* 94-108.
DOMÍNGUEZ Carlos S.I. *Ordenación de la afectividad y mecanismos de defensa,* 109-140.
FONT I RODON Jordi S.I. *Los afectos en desolación y en consolación: lectura psicológica,* 141-153.
ARVESÚ Federico S.I. *Disposiciones psicológicas para una elección sana,* 157-163.
FUSTER Joaquín María S.I. *Acompañamiento espiritual y crecimiento personal en la dinámica de los Ejercicios espirituales,* 164-181.

MARROQUÍN Manuel S.I. *El acompañamiento espiritual como pedagogía de la escuela*, 182-194.

VELILLA Julio S.I. *Acompañamiento para la elección: Condiciones psicológicas*, 195-222.

CABARRÚS Carlos Rafael S.I. *Acompañamiento para el discernimiento: Principios psicológicos y experiencia del Espíritu*, 223-238.

FERNÁNDEZ-MARTOS José María S.I. *La incorporación de la realidad como clave del cambio en los Ejercicios espirituales*, 241-276.

CABARRÚS Carlos R. S.I. *¿Por que no nos cambian los Ejercicios espirituales?* 277-284.

SÁNCHEZ-RIVERA Juan M. S.I. *Cambios en la evolución de la consciencia personal*, 285-293.

GARCÍA-MONGE José Antonio S.I. *Los Ejercicios corporalmente espirituales*, 294-309.

FILELLA Jaime S.I. *Los Ejercicios espirituales y la psicología de Carl Jung*, 310-329.

BONET José Vicente S.I. *El diario intensivo de Progoff y los Ejercicios espirituales de san Ignacio*, 330-353.

ALEMANY Carlos S.I. *El enfoque corporal de Gendlin (Focusing) y los Ejercicios espirituales*, 354-382.

GARCÍA-MONGE José Antonio S.I. *La Gestalt y los Ejercicios espirituales*, 383-396.

DECLOUX Simon S.I. *La transformación del yo y la experiencia de la relación interpersonal con Jesús*, 397-411.

Dans le vol. II:

ALEIXANDRE Dolores. *Prepárate para mañana. Una sabiduría de los dos primeros dias*, 17-21.

BALLESTER Mariano S.I. *«Ya que me quiera dormir ...». La primera adición, clave de integración onírica*, 22-34.

SÁNCHEZ-MARCO Francisco S.I. *El proceso de interiorización*, 35-47.

SÁNCHEZ-RIVERA Juan S.I. *Del yo pequeño al Yo grande: un camino de liberación*, 48-50.

IGLESIAS Ignacio S.I. *Notas a propósito de la transformación del yo en la experiencia espiritual*, 51-54.

ARROYO Jesús S.I. *Tipología y experiencia del Espíritu en los Ejercicios espirituales*, 57-69.

QUINZÁ LLEÓ Xavier S.I. *¿Qué tipo de persona quieren formar los Ejercicios? Los Ejercicios espirituales como proceso de articulación personal*, 70-76.

CALLAGHAN Brendan S.I. *Desatando las vendas a Lázaro. La primera semana vista por un psicólogo*, 77-83.

ALPHONSO Herbert S.I. *La vocación personal. La transformación en profundidad por medio de los Ejercicios espirituales*, 84-106.

ARROYO Jesús S.I. *Presencia del Espíritu en la afectividad*, 107-122.

TEJERINA Ángel, S.I. *Una afección particular: el enamoramiento*, 123-131.

GONZÁLEZ Luis S.I. *Notas a propósito de la elección*, 132-135.

SÁNCHEZ-MARCO Francisco S.I. *La relación personal con Jesús*, 136-159.

MASIÁ CLAVEL Juan S.I. *La espiritualidad de la pausa. El silencio significativo de espacios y tiempos vacíos en la cultura japonesa y en la contemplación ignaciana*, 163-174.

GONZÁLEZ BUELTA Benjamín S.I. *Una mística de encarnación en el «abajo» de la historia*, 175-183.

CABARRÚS Carlos Rafael S.I. *La obediencia como problema latinoamericano*, 184-197.

ALCOVER Norberto S.I. *Ejercicios para enfermizos afectos. Una relectura breve de la «intención» ignaciana a partir del último filme sobre Jesucristo «Jesús de Montreal»*, 198-203.

RUI-WAMBA Miguel S.I. *Triple oferta de cambio que los Ejercicios espirituales proponen a la realidad africana*, 204-212.

AIZPÚN José Javier S.I. *Sadhana: un intento de integración*, 213-227.

LÓPEZ GALINDO Adrián S.I. *Teorías de la personalidad y antropología cristiana en el marco de los Ejercicios*, 231-252.

MONTAGNE Eduardo S.I. *Identidad espiritual y psicoanálisis. Una aproximación psicoanalítica a la autobiografía de san Ignacio de Loyola*, 253-270.

IMODA Franco S.I. *Ejercicios espirituales y cambio de la personalidad. Significado de un límite*, 271-286.

FRICK Eckhard. *La imaginación en cuanto método de la transformación del yo. Reflexión práctica desde la Imaginería afectiva guiada de Leuner*, 287-303.

JIMÉNEZ HERNÁNDEZ-PINZÓN Fernando S.I. *Los Ejercicios espirituales desde los sistemas psicoterapéuticos de estimulación imaginativa*, 304-319.

MONTAGNE Eduardo S.I. *Notas sobre el tema del conflicto en los Ejercicios y en el psicoanálisis*, 320-329.

VILLAPECELLÍN Alvaro S.I. *Ejercicios y terapia cognitiva*, 330-349.

GIMENO Ana. *Ejercicios espirituales y análisis del guión*, 350-360.

MCHUGH Dick. *La programación neurolingüística y los Ejercicios espirituales*, 361-369.

AU Wilkie S.I. *La terapia Gestalt y los Ejercicios espirituales de san Ignacio*, 370-389.

BONET José Vicente S.I. *La terapia racional-emotiva y los Ejercicios espirituales*, 390-395.

MELENDO Maite. *El Enneagrama y el discernimiento*, 396-403.

ROLDÁN Alejandro S.I. *Perfil psicológico de san Ignacio de Loyola*, 407-429.

BARRY William A. S.I. *«Hallar a Dios en todas las cosas»: las dimensiones de la experiencia*, 430-436.

ANTONCICH Ricardo S.I. *La espiritualidad ignaciana como búsqueda de libertad*, 437-445.

SANFELIÚ Federico M. S.I. *La «puesta en común» en los EE.EE. en la vida corriente: una experiencia de crecimiento personal y grupal*, 446-451.

PLAZA Manuel S.I. *Presentación de las demandas del ejercitante en su experiencia de EE.*, 452-455.

CATALAN Jean-François S.I. *Madurez psíquica y discernimiento espiritual*, 456-465.

LEACH Javier. *Pistas para aprender a «leer» el mensaje de Jesús fuera del tiempo de los Ejercicios espirituales*, 466-472.

CEBOLLADA Pascual S.I. *Bibliografía. Psicología y Ejercicios espirituales (1965-1990)*, 473-490.

551 QUINTANA Francisco J. S.I. *Los Ejercicios de san Ignacio, la devoción al Corazón de Jesús y la idea de Cristo Rey*. Cristiandad 48 (1991) mayo-agosto, 22-24.
Pages extraites de son article signalé dans: Bibliographie I nº 3727.

552 QUINZÁ LLEÓ Xavier S.I. *La escritura del exceso y la economía del signo. Notas semiológicas a los Ejercicios ignacianos*. Miscelánea Comillas 49 (1991) 369-382.

553 ROSENBLATT Marie-Eloise. *Women and the Exercises: Sin, Standards and New Testament texts*. Way, Supplement 70 (1991) 16-32.

554 ROSSI DE GASPERIS Francesco S.I. *I cinque esercizi quotidiani*. Tempi dello Spirito 27 (1991) 17-24.

555 ROSSI DE GASPERIS Francesco S.I. *Gli «esami» negli Esercizi spirituali.* Tempi dello Spirito 27 (1991) 173-179.

556 ROSSI DE GASPERIS Francesco S.I. *Le regole per il discernimento spirituale.* Tempi dello Spirito 27 (1991) 87-94.

557 ROTSAERT Mark S.I. *De Geestelijke Oefeningen: school van onderscheiding, school van gebed.* Aggiornamento 23 (1991) 70-79.

558 ROTSAERT Mark S.I. *De Geestelijke Oefeningen van Ignatius van Loyola: inspiratie voor ons opvoedingswerk.* Concordia 56 (1991) okt., 2-5.

559 ROVIRA Juan S.I. *El rey temporal y el Rey eternal.* Cristiandad 48 (1991) 25-28.
Pages extraites de son article signalé dans: Bibliographie I nº 3301.

560 RUIZ JURADO Manuel S.I. *Discernimiento ignaciano del sentido eclesial.* Manresa 63 (1991) 213-223.

561 SAHADAT John. *The call of the Ignatian Spiritual Exercises.* Vidyajyoti Journal of Theological Reflection 55 (1991) 385-392.

562 SANGRÁN MEDINA Joaquín S.I. *Los Ejercicios espirituales, raíz de la Compañía.* Centro Ignaciano del Ecuador 21 (1991) 54-65.

563 SOBRINO Jon S.I. *Le Christ des Exercices ignatiens.* Cahiers de spiritualité ignatienne 14 (1990) 333-349.
Cf. AHSI 45 (1976) nº 85.

564 SOLTERO Carlos S.I. *Reyno y «Dos banderas» en Mateo y Marcos.* Dans: *Emaús en Manresa* (Roma, Centrum Ignatianum Spiritualitatis 1991) 113-143.
Regno e Due vessilli in Matteo e Marco. Dans: *Pregare con Ignazio* (Roma, Edizioni AdP 1991) 101-127.

565 SPADARO Antonio Salvatore. *Fondamenti teoretici e valenze esistentive degli «Esercizi spirituali» di Ignazio di Loyola.* Tesi all'Università di Messina 1988 4º 620.

566 SWETNAM James S.I. *La Biblia y los Ejercicios. Algunas observaciones.* Dans: *Emaús en Manresa* (Roma, Centrum Ignatianum Spiritualitatis 1991) 9-19.
La Bibbia e gli Esercizi. Alcune osservazioni. Dans: *Pregare con Ignazio* (Roma, Edizioni AdP 1991) 7-18.

567 THOMAS Joseph S.I. *Actualité d'Ignace de Loyola.* Gregorianum 72 (1991) 247-259.

568 VAZ Henrique C. de Lima S.I. *Antropologia tripartida e Exercícios inacianos.* Perspectiva teológica 23 (1991) 349-358.

569 VAZ Henrique Cláudio de Lima S.I. *Discrição e amor. A propósito da eleição inaciana nos Exercícios.* Itaici 3 (1990) 32-50.

570 VENTURINI Nereo S.I. *L'ecumenismo degli Esercizi spirituali.* Popoli (1991) 4, 54-55.

571 VERHEECKE Monique. *Dieu et l'homme, dialogue et combat. Théologie et anthropologie dans les Exercices spirituels d'Ignace de Loyola.* Louvain-la-Neuve (Centre d'histoire des religions) 1986 8º 222. (= Collection Cerfaux-Lefort 6).
Cf. AHSI 52 (1983) nº 120.

572 VILLAPECELLÍN Alvaro S.I. *Modificadores de conducta en los siglos XVI y XVII: El «examen particular» de Ignacio de Loyola.* Revista de psicología general y aplicada 42 (1989) 525-531.

573 VIVES Josep S.I. *Servir en libertad.* Manresa 63 (1991) 191-212.

4. Spiritualité.

574 *Jesuit sein heute.* Rom (Generalskurie S.I.) 1991 12⁰ 220.
Cf. AHSI 60 (1991) nº 291.

575 ALPHONSO Herbert S.I. *The origin and meaning of Jesuit apostolic community.* Gregorianum 72 (1991) 357-364.

576 BERNARD Charles A. S.I. *Il mistero del Cuore di Cristo e la spiritualità ignaziana.* Roma (Centrum Ignatianum Spiritualitatis) 1991 8⁰ 100.

577 BRITO Alberto Teixeira de S.I. *Contemplativos na acção.* Dans: *Espiritualidade inaciana* (nº 174) 105-117.

578 BÜCHELE Herwig S.I. *Zur Suche nach dem Willen Gottes in Gemeinschaft.* Zeitschrift für katholische Theologie 113 (1991) 244-260.

579 DEMOUSTIER Adrien S.I. *«Contemplatif en action». Essai sur une formule de Jérôme Nadal.* Christus 38 (1991) 470-478.

580 DIÓS István. *A szentek élete.* Budapest (Szent István T.) 1984-1988 8⁰ 916 680.
Dans le vol. I: Japán vértanúk: Miki szent Pál és társai, 86-90; Gonzaga szent Alajos, 276-277; Loyolai szent Ignác, 387-394; Bellarmin szent Róbert, 530-533; Kanadai vértanúk: Brébeuf szent János és társai, 613-616; Xavéri szent Ferenc, 685-688; Canisius szent Péter, 719-723; Boldog Márk, István és Menyhért, kassai vértanúk, 811-813; Kaszap István, 900-902.
Dans le vol. II: Di Girolamo szent Ferenc, 261-262; Régis szent Ferenc János, 309-310; Boldog Mangin Leó-Ignác és társai vértanúk, 368-370; Berchmans szent János, 438-440; Claver szent Péter, 476-478; Borgia szent Ferenc, 524-527; Rókus Gonzalez és társai vértanúk, 586-589; Pignatelli szent József Mária, 603-605; Boldog Campion Ödön, 606-609.

581 DIVARKAR Parmananda S.I. *Le contemplatif dans l'action d'aujourd'hui.* Cahiers de spiritualité ignatienne 14 (1990) 387-405.
Traduction des pages 1-21 de son fascicule signalé dans AHSI 49 (1980) nº 68.

582 EGAN Harvey D. S.I. *A Jesuit looks at Jesuit prayer.* Dans: *A hunger for God* (Kansas City, MO, Sheed and Ward 1991) 11-17.

583 ENDEAN Philip S.I. *«God vinden in alle dingen» en de identiteit van de jezuïet.* Cardoner 10 (1991) 21-33.

584 FIORITO M. Á. S.I. y SWINNEN A. M. S.I. *Para una utilización de la discreción ignaciana.* Boletín de espiritualidad 112 (1988) 1-20.

585 IMHOF Paul S.I. *Christus erleben. Grundkurs Ignatianischer Spiritualität.* Kevelaer (Butzon und Bercker) 1990 8⁰ 276.

586 JUAN PABLO II. *El carisma de la Compañía de Jesús.* [Comentada por M. Á. FIORITO S.I.] Boletín de espiritualidad 129 (1991) 1-11.

587 KÜGLER Hermann S.I. *Die Spiritualität der Gesellschaft Jesu.* Dans: *Gesellschaft Jesu und Trier* (nº 17) 101-108.

588 LÓPEZ ROSAS E. S.I. *El jesuita por fuera y por dentro.* Boletín de espiritualidad 129 (1991) 12-21.

589 MCSHANE Joseph M. S.I. *The Church is not for the cells and the caves: the working class spirituality of the Jesuit labor priests.* U.S. Catholic Historian 9 (1990) 289-304.

590 MIRANDA Mário de França S.I. *Encontrar Deus em todas as coisas e sociedade moderna.* Grande sinal 45 (1991) 433-445.
«Hallar a Dios en todas cosas» en la sociedad actual. Diakonía 57 (1991) 111-125.
Cf. AHSI 60 (1991) nº 311.

591 MOLINARI Paolo S.I. *Santos y beatos de la Compañía de Jesús. Cinco siglos de espiritualidad.* Confer 30 (1991) 279-291.

592 OSUNA Javier S.I. *Nuestro examen cotidiano.* Cuadernos de espiritualidad 52 (1990) 24-31; aussi dans: Diakonía 58 (1991) 117-128.

593 PINTO António Vaz S.I. *Disponibilidade para o maior serviço.* Dans: *Espiritualidade inaciana* (nº 174) 137-147.

594 ROOSE Kris. *De ignatiaanse spiritualiteit gezien vanuit de hedendaagse psychologie.* Gent (chez l'auteur) 1991 8º 86.

595 SARIEGO Jesús M. S.I. *Inserción y carisma de la Compañía.* Diakonía 57 (1991) 55-81.

596 VALLEJO M[EJÍA] César. *El camino ignaciano y la espiritualidad de lo cotidiano. La espiritualidad ignaciana y los seglares.* Dans: *Ignacianidad* (nº 232) 269-291; aussi dans: Theologica xaveriana 41 (1991) 351-368.

5. **Activités pastorales.**

597 ANTOLOVIĆ Josip S.I. *Prvi isusovci i Srce Isusovo.* Glasnik 82 (1991) 122-123 130.
Traduction: Les premiers jésuites et le Coeur de Jésus.

598 ANTOLOVIĆ Josip S.I. *Isusovci, apostoli Srca Isusova.* Glasnik 82 (1991) 194-195.
Traduction: Jésuites apôtres du Coeur de Jésus.

599 BERTRAND Dominique S.I. *Política y mística en los jesuitas.* Manresa 63 (1991) 377-391.

600 BINGEMER Einardo and Maria Clara. *CLC [Christian Life Communities]: Lay people called to holiness in an Ignatian style.* Way, Supplement 70 (1991) 33-39.

601 CZERNY Michael S.I. *Jesuit social action and Ignatian spirituality.* Ignis 20 (1991) 219-223.

602 *El «encargo suavísimo» del Corazón de Jesús a la Compañía.* Cristiandad 48 (1991) mayo-agosto, 29-33.

603 FRANK Daniela – LAMBERT Willi S.I. *Gemeinschaft im Kontext. Gemeinschaften Christlichen Lebens (GCL).* Geist und Leben 63 (1990) 77-78.

604 *Gesuiti, 5 secoli di missione*. Popoli (1991) 10, 1-120.

Contient 23 articles brefs et panoramiques sur l'histoire de nos missions. Deux d'entre eux traitant de S. Ignace sont signalés à leur place.

605 GRENIER Enrique S.I. *La spiritualità dell'Apostolato della preghiera*. Roma (Edizioni ADP) 1991 8° 72.

606 HEGYI János S.I. *Szent Ignác-i lelkigyakorlatok az egyházi megújulás szolgálatában*. Távlatok 3 (1991) 55-59.

Traduction: Les Exercices de S. Ignace au service de renouveau de l'Église.

607 LÉCRIVAIN Philippe S.I. *Pour une plus grande gloire de Dieu. Les missions jésuites*. Paris (Gallimard) 1991 12° 176. (= Découvertes Gallimard 110).

608 MILLIGAN Mary. *What is an «Ignatian Congregation»?* Way, Supplement 70 (1991) 40-50.

609 NEUTZLING Inácio S.I. *Fundamentação inaciana para a pastoral popular dos jesuítas*. Dans son: *Pastoral popular* (São Paulo, Edições Loyola 1991) 9-76.

610 PAUL Eugen. *Gesuiti (Catechesi dei)*. Dizionario di catechetica (Torino 1986) 301-302. – Religijsko-pedagoško Katehetski Leksikon (Zagreb 1991) 276-277.

611 PLATZGUMMER Helmut S.I. *Die Gesellschaft Jesu als Missionsorden*. Freinberger Stimmen 61 (1991) 8-28.

612 POTVIN Remi S.I. *La Communauté de vie chrétienne (CVX)*. Cahiers de spiritualité ignatienne 15 (1991) 227-235.

613 *General principles of the Christian Life Community*. Approved by the General Assembly on September 7th, 1990. Confirmed by the Holy See on December 3rd, 1990. Progressio, Supplement 36 (1991) 1-40.

Principi generali della Comunità di Vita Cristiana. Cristiani nel mondo (1991) marzo, 1-46.

614 PROSPERI Adriano. *Il missionario*. Dans: *L'uomo barocco* (Roma-Bari, Editori Laterza 1991) 179-218.

Voir: Missionari e galateo, 187-202. – Traité sur la méthode d'adaptation de Valignano au Japon et sur celle de Ricci en Chine.

615 SALVIUCCI INSOLERA Lydia. *Le illustrazioni per gli Esercizi spirituali intorno al 1600*. AHSI 60 (1991) 161-217.

616 SCHATZ Klaus S.I. *Heidenmission der Gesellschaft Jesu*. Dans: *Gesellschaft Jesu und Trier* (n° 17) 43-56.

617 SENČÍK Štefan S.I. *Mariánske kongregácie – Spoločenstvá krest'anského života*. Viera a Život 1 (1991) 115-117.

618 SOTOMAYOR Manuel S.I. *El camino de la inculturación en la evangelización de los jesuitas*. Proyección 38 (1991) 219-233.

619 VANZAN Piersandro S.I. *Una originale «diaconia fidei». Ignazio di Loyola e i teologi gesuiti*. Consacrazione e servizio 40 (1991) 11, 25-36.

6. Activités culturelles.

Pédagogie.

620 Lukács L. S.I. – Colpo M. S.I. *Compagnia di Gesù.* Enciclopedia pedagogica (1989) 2812-2826.

621 Álvarez Isasi Ricardo. *Cinco siglos después, universidades de la Compañía de Jesús: Contribución ignaciana al desarrollo de los pueblos.* Dans: *Ignacio, magister en París* (nº 235) 33-46.

622 Andrews Paul S.I. *The Jesuits and education.* Studies 80 (1991) 22-30.

623 Aschenbrenner George A. S.I. *La universidad jesuita hoy. [Una introducción a la visión ignaciana en educación superior].* México (Centro de integración universitaria) 1985 8º 28. (= Cuadernos de reflexión universitaria 9).
Cf. AHSI 53 (1984) nº 188.

624 Briceño Jáuregui Manuel S.I. *El humanismo ignaciano. La Ratio studiorum.* Dans: *Ignacianidad* (nº 232) 171-194.

625 Cabrerizo Ríos Antonio. *Desde Ignacio de Loyola a una educación liberadora.* Dans: *Ignacio, magister en París* (nº 235) 161-170.

626 *Características de educação da Companhia de Jesus.* São Paulo (Edições Loyola) 1987 12º 80. (= Documentos S.I. 4).
Cf. AHSI 56 (1987) nº 169.

627 Éthier-Blais Jean. *L'éducation des jésuites.* Relations (1991) 181-182.

628 Klein Luiz Fernando S.I. *Índice analítico das características da educação da Companhia de Jesus.* São Paulo (Edições Loyola) 1991 12º 62. (= Documentos S.I. 10).

629 Kolvenbach Peter-Hans S.I. *Características de las instituciones de enseñanza superior de los jesuitas.* Córdoba (Publicaciones E.T.E.A.) 1991 8º [vi]-48.

630 Kolvenbach Peter-Hans S.I. *Direttive: Linee di pedagogia della Compagnia di Gesù.* Societas 40 (1991) 133-139.

631 Lukács Ladislaus S.I. *Da missão à educação. Uma viragem no carisma de Inácio de Loiola (1491-1991).* Brotéria 132 (1991) 3-12.

632 Margolin Jean-Claude. *L'éducation au temps de la Contre-Réforme.* Dans: *Histoire mondiale de l'éducation.* II. *De 1515 à 1815* (Paris, Presses Universitaires de France 1981) 213-232.
Voir: L'ordre des études et le collège jésuite, 215-221; Le théâtre scolaire fer de lance de l'éducation jésuite, 221-225; Quelques grandes réussites pédagogiques de la Compagnie: Le Collège Romain, l'Académie de Vilna, les Universités de Douai et de Pont-à-Mousson, 225-232.
L'educazione al tempo della Controriforma. Dans: *Storia mondiale dell'educazione.* II. *Dal 1515 al 1815* (Roma, Città Nuova 1986) 192-210.
Cette référence remplace celle donné dans AHSI 56 (1987) nº 172.

633 Mészáros István. *Neveléssel az Egyház megújulásáért. A jezsuita történelmi példa.* Távlatok 3 (1991) 24-39.
Traduction: Par l'éducation pour le renouveau de l'Église. L'exemple historique des jésuites.

634 OCHAGAVIA Juan S.I. *Objetivação do espírito de Inácio em alguns âmbitos da cultura [: Colégios – Congregações].* PUC Ciência (1991) 6, 22-26.

635 RENAU Jesús S.I. *La opción fe-justicia y los colegios de la Compañía de Jesús.* Dans: *Tradición ignaciana y solidaridad con los pobres* (nº 395) 167-187.

636 SIDAROUSS Fadel S.I. *Sirr al-raḥbānīyat al-yasū'īyat fī fann al-tarbīyat.* al-Machriq 65 (1991) 55-87.

Traduction: Le secret de la Compagnie de Jésus dans la pédagogie.

637 VÁSQUEZ Carlos S.I. *La espiritualidad ignaciana en la educación jesuítica.* Dans: *Ignacianidad* (nº 232) 195-235.

Sciences ecclésiastiques.

638 ACERBI Antonio. *Chiesa e democrazia da Leone XIII al Vaticano II.* Milano (Vita e pensiero) 1991 8º x-350.

Voir: Il pensiero di L. Taparelli e M. Liberatore sul regime rappresentativo, 9-17; Il pensiero sociale di Gustav Gundlach, 200-205.

639 BEDESCHI Lorenzo. *Metodi antimodernisti italiani denunciati da Delehaye e Grandmaison.* Fonti e documenti 15 (1986) 344-363.

Réédition de l'article signalé dans AHSI 41 (1972) nº 78.

640 CHUKWUDI Nwosah J. M. *Original sin in dialogue. A.-M. Dubarle, P. Grelot, P. Schoonenberg and Flick-Alszeghy as representants of a much discussed question.* Roma (Academia Alphonsiana) 1990 8º xiv-284.

641 DULLES Avery S.I. *Jesuits and theology: yesterday and today.* Theological Studies 52 (1991) 524-538.

642 FORNARO Giovanni. *La filosofia contemporanea.* Torino (UTET) 1991 4º xvi-964. (= N. ABBAGNANO, Storia della filosofia IV).

Dans le chap.: Filosofia e teologia da Tillich ai teorici della morte di Dio (207-313), voir: Rahner: vita e opere, 257-260; Rahner: filosofia e teologia, 260-262; Rahner: la «svolta antropologica», 262-266; Rahner: l'uomo come «uditore» della Parola, 266-271; Rahner: l'ottimismo salvifico universale, 271-276; Rahner: i cristiani anonimi, 276-279.

Dans le chap.: Marxismo, ermeneutica ed epistemologia da Moltmann a Pannenberg (679-788), voir: Balthasar: vita e opere, 754-756; Balthasar: abbattere i bastioni, 756-758; Balthasar: l'approccio «estetico» alla rivelazione, 758-762; Balthasar: il primato dell'iniziativa divina e la controrivoluzione copernicana della teologia, 762-766; Balthasar: il sistema del trascendentale e l'«integrazione» tra filosofia e teologia, 766-770; Balthasar: la salvaguardia della specificità cristiana nel confronto delle filosofie e delle teologie della modernità, 770-773.

643 JOASSART Bernard S.I. *Deux intellectuels: Canisius et Bellarmin.* Échos 49 (1991) 116-121.

644 KEHL Medard S.I. *«Bis du kommst in Herrlichkeit ...» Neuere theologische Deutungen der «Parusie Jesu».* Dans: *Hoffnung über den Tod hinaus* (Zürich, Benziger 1990) 95-137.

Voir: Orientierung an der «Naherwartung Jesu» (H. U. v. Balthasar), 99-101; Sich in End-gültigkeit aufhebende Zeit (K. Rahner), 105-106; Integration der «Welt-Zeit» in die «Zeit Jesu» (H. U. v. Balthasar), 106-107; Parusie und Selbstmitteilung Gottes (K. Rahner), 114-116; Das eine Gericht universal und personal (H. U. v. Balthasar), 116-118; Parusie und Gerechtigkeit für die Armen (J. B. Libânio), 121-123; Parusie und Gottes menschliche Gesellschaft in der Kirche (N. Lohfink, ...), 123-126.

645 LÉONARD André. *Foi et philosophie. Guide pour un discernement chrétien.* Namur (Culture et vérité) 1991 8° 314. (= Chrétiens aujourd'hui 4).

Voir: L'évolutionnisme de Teilhard de Chardin, 105-107; Rahner et l'anthropologie théologique, 203-211; Balthasar et l'esthétique théologique, 289-295.

646 NEUFELD Karl H. S.I. *Jesuitentheologie.* Dans: *Gesellschaft Jesu und Trier* (n° 17) 109-119.

647 OZILOU M. *L'anthropologie est-elle une christologie?* Revue catholique internationale. Communio 13 (1988) 6, 111-122.

Voir: Balthasar et Rahner, 112-114; Bonaventure et Rahner, 117-118.

648 POZO Cándido S.I. *La posición de los católicos y de los protestantes frente al culto mariano en el siglo XVI.* Dans: *De cultu mariano apud scriptores ecclesiasticos saec. XVI.* III (Roma, Pontificia Academia Mariana Internationalis 1985) 201-243.

Voir: San Pedro Canisio, 229-240; Francisco Suárez, 240-242.

649 SAYÉS José Antonio. *Antropología del hombre caído. El pecado original.* Madrid (BAC) 1991 8° xx-396.

Voir: Las teorías modernas: De Lugo, 225-226; Billot, 226-229. – Nuevas formulaciones: El influjo de Teilhard, 250-251; Schoonenberg, 260-264; Flick-Alszeghy, 265-271.

650 SCHEFFCZYK Leo. *Entwicklungslinien nachreformatorischer Mariologie unter Berücksichtigung antireformatorischer Tendenzen (Petrus Canisius, Suárez, Cornelius a Lapide).* Dans: *De cultu mariano apud scriptores ecclesiasticos saec. XVI.* II (Roma, Pontificia Academia Mariana Internationalis 1984) 437-455.

651 SCHEUER Manfred. *Die Evangelischen Räte. Strukturprinzip systematischer Theologie bei H. U. von Balthasar, K. Rahner, J. B. Metz und in der Theologie der Befreiung.* Würzburg (Echter Verlag) 1990 8° xiv-450. (= Studien zur systematischen und spirituellen Theologie 1).

Voir: Logik der Liebe – Logik der Räte (Hans Urs von Balthasar), 22-153; Die Räte als Zeichen und Zeugnis (Karl Rahner), 154-272.

652 SCHMITZ Philipp S.I. *Kasuistik. Ein wiederentdecktes Kapitel der Jesuitenmoral.* Theologie und Philosophie 67 (1992) 29-59.

653 SCHMITZ Philipp S.I. *«Der Zweck heiligt die Mittel». Moralische Anfragen mit jesuitischer Lösung.* Stimmen der Zeit 209 (1991) 375-386.

654 STIERLI Josef S.I. *Jesuitenorden.* Marienlexikon 3 (1991) 373-375.

655 TALLON Andrew. *Affectivity in ethics: Lonergan, Rahner, and others in the heart tradition.* Annual Publication of the College Theology Society 31 (1985) 87-122.

656 WEBER Helmut. *Die Gesellschaft Jesu und die Moraltheologie.* Dans: *Gesellschaft Jesu und Trier* (n° 17) 121-136.

Sciences profanes.

657 FESTA Egidio. *La querelle de l'atomisme: Galilée, Cavalieri et les jésuites.* Recherche 21 (1990) 1038-1047.

658 GOMES Pedro Gilberto S.I. *Os jesuítas e os meios de comunicação.* PUC Ciência (1991) 6, 47-50.

659 HALL A. Rupert. *Beyond the fringe: Diffraction as seen by Grimaldi, Fabri, Hooke and Newton.* Notes and Records of the Royal Society of London 44 (1990) 13-23.

660 OÑATE GUILLÉN Carmelo S.I. *Los jesuitas y la ciencia moderna (siglos XVI al XVIII).* Letras de Deusto 21 (1991) mayo-agosto, 297-324.

661 SCHWEITZER Paul A. S.I. *Contribuições dos jesuítas à matemática e às ciências do século XVI ao XVIII.* PUC Ciência (1991) 6, 40-46.

662 WALLACE William A. *The problem of apodictic proof in early 17th-century mechanics: Galileo, Guevara and the Jesuits.* Science in Context 3 (1989) 67-87.

Littérature.

663 ARLEDLER Giovanni S.I. *Il «carillon» del gesuita e il gesuita in mongolfiera. Due recenti affermazioni del teatro d'opera italiano.* Civiltà cattolica (1991) 1, 178-182.

664 CUENCA TORIBIO José Manuel. *La imagen literaria de los jesuitas de la postguerra.* Dans: *Ignacio, magister en París* (n⁰ 235) 223-234.

665 DIMLER Richard C. S.I. *The Jesuit emblem handbook project: a report.* Emblematica 1 (1986) 198-204.

666 ELIZALDE Ignacio S.I. *El teatro escolar jesuítico en el siglo XVII.* Dans: *Homenaje a Alberto Navarro* (Kassel, Reichenberger 1990) 109-140.

667 FABBRI Mauricio. *Utopías posibles al acabar un siglo: Montengón y Thjulén.* Dans: *Montengón* (n⁰ 1766) 197-211.
Cf. AHSI 56 (1987) n⁰ 184.

668 KADULSKA Irena. *Tradycja komedii dell'arte w szkolnym teatrze jezuickim XVIII wieku.* Zeszyty Naukowe Wydziału Humanistycznego Uniwersytetu Gdańskiego (1987) 29-41.
Résumé: The tradition of the dell'arte comedy in the XVIII c. Jesuit school theatre, 40-41.

669 MICHEL Walter. *Das Jesuitentheater.* Dans: *Gesellschaft Jesu und Trier* (n⁰ 17) 147-158.

670 RIEDER Bruno. *Contemplatio coeli stellati. Sternhimmelbetrachtung in der geistlichen Lyrik des 17. Jahrhunderts. Interpretationen zur neulateinischen Jesuitenlyrik, zu Andreas Gryphius und zu Catharina Regina von Greiffenberg.* Frankfurt a.M. (P. Lang) 1991 8⁰ VI-276. (= Deutsche Literatur von den Anfängen bis 1700, 11).
Voir: Jesuitische «contemplatio coeli stellati», 43-118. – Il s'agit de «Ignatius als Sternbetrachter», 41-51; de Jakob Bidermann, 52-64; de Bernardus Bauhusius, 64-86; de M. C. Sarbiewski, 87-112.

671 ROULEAU François S.I. *Les jésuites dans la littérature russe. Petite anthologie.* Plamia 81 (1991) 25-35.

672 SZABÓ Ferenc S.I. *A jezsuita iskoladrámák szellemtörténeti helyzete.* Dans son: *Napfogyatkozás* (Róma 1991) 164-172.
Réédition de l'article signalé dans AHSI 59 (1990) n⁰ 188.

673 VALENTIN Jean-Marie. *Der Hof im Theater der Jesuiten*. Dans son: *Theatrum catholicum* (Nancy, Presses Universitaires 1990) 49-62.

Réédition de l'article signalé dans AHSI 55 (1986) nº 157.

674 VALENTIN Jean-Marie. *Das Jesuitendrama im Dienste der religiösen und moralischen Erziehung*. Dans son: *Theatrum catholicum* (Nancy, Presses Universitaires 1990) 77-91.

Réédition de l'article signalé dans AHSI 50 (1981) nº 148.

675 VALENTIN Jean-Marie. *Les jeux de la Fête-Dieu jésuites au XVIe siècle. Le Dialogus inter vere Catholicum et Dubitantium (1572)*. Édition et commentaire. Dans son: *Theatrum catholicum* (Nancy, Presses Universitaires 1990) 93-112.

Réédition de l'article signalé dans AHSI 50 (1981) nº 149.

676 VALENTIN Jean-Marie. *Die Radikalität der christlichen Botschaft*. Dans son: *Theatrum catholicum* (Nancy, Presses Universitaires 1990) 259-272.

Réédition abrégée de l'article signalé dans AHSI 55 (1986) nº 158.

677 VALENTIN Jean-Marie. *Eine weltbejahende Einstellung*. Dans son: *Theatrum catholicum* (Nancy, Presses Universitaires 1990) 349-359.

Réédition des pages 402-412 de l'article signalé dans AHSI 57 (1988) nº 164.

678 VALENTIN Jean-Marie. *Saxonia conversa. Les avatars d'un thème politico-littéraire au XVIIe siècle en Europe: Caussin, Avancini, Anton Ulrich*. Dans: *Monarchus poeta. Studien zum Leben und Werk Anton Ulrichs von Braunschweig-Lüneburg* (Amsterdam, Rodopi 1985) 181-288.

679 VAN EEMEREN Gustaaf. *Het jezuïetentoneel in de 16e-17e eeuw*. Streven 58 (1990-91) 787-799.

680 WIMMER Ruprecht. *Jesuitentheater*. Marienlexikon 3 (1991) 375-377.

Arts.

681 *Briefmarkenwerbeschau. 500 Jahre Ignatius von Loyola. 450 Jahre Gesellschaft Jesu*. Wien (Philatelistenverein St. Gabriel und die Jesuiten in Österreich) 1991 8º [22].

682 DAEL Peter van S.I. *Die Jesuiten und die Kunst*. Dans: *Gesellschaft Jesu und Trier* (nº 17) 137-146.

683 *Jesuit art in North American collection*. Milwaukee, Wisconsin (Patrick and Beatrice Haggerty Museum of art) 1991 4º 72.

DONNELLY J. Patrick S.I. *Art and the early Jesuits: the historical context*, 10-15.

GOLDSMITH Jane ten Brink. *Jesuit iconography: the evolution of a visual idiom*, 16-21.

MARANDEL J. Patrice. *The role of images in Jesuit churches: two examples [Gesù in Rome and St. Ignatius in Antwerp]*, 22-27.

HARLEY J. B. *The map as mission: Jesuit cartography as an art of persuasion*, 28-30.

684 RIFA Enrique S.I. *The Jesuits in postage stamps of the Philippines and other countries*. From an interview with ... Kinaadman 13 (1991) 193-202.

7. Écrits polémiques.

685 DI NEPI P. *Polemiche di ieri e lezioni per oggi: Vincenzo Gioberti e «Il gesuita moderno»*. Veltro 33 (1989) 365-370.

686 EUVÉ François S.I. *Les jésuites selon la «Grande Encyclopédie Soviétique» (1972). Une information orientée.* Plamia 81 (1991) 37-40.

687 LACOUTURE Jean. *Haro sur les jésuites*. Histoire (1990) juillet-août, 42-47.

688 MARTIN Malachi. *Los jesuitas. La Compañía de Jesús y la traición de la Iglesia católica*. Esplugues de Llobregat (Plaza i Janes) 1988 8º 510.
Cf. AHSI 57 (1988) nº 183.

689 NAGY Töhötöm. *Jezsuiták és szabadkőművesek*. Szeged (Universum Kiadó) 1990 8º 504.
Cf. Bibliographie I nº 6031.

690 PASCAL Blaise. *Lettere provinciali*. Traduzione di Ferruccio MASINI. Milano (Rizzoli) 1989 12º 352.

691 PASCAL Blaise. *Le Provinciali*. Guida alla lettura a cura e traduzione di Raffaele VITIELLO. Roma (Editori Riuniti) 1988 8º 192.

692 SOMERS Herman H. *Geheim en wijsheid der Jezuïeten. Het epos van een militaire orde, 1540-1990*. Antwerpen-Baarn (Hadewych) 1991 8º 252.
L'auteur (né en 1921) fut jésuite de 1942 à 1983.

693 VALADIER Paul S.I. *Pascal et les jésuites: rigorisme contre liberté morale. Actualité d'une polémique*. Dans: *Jésuites dans le monde* (nº 26) 29-44.

II. LES PAYS.

A. EUROPE.

Allemagne.

694 BLEISTEIN Roman S.I. *Die Jesuiten im Kreisauer Kreis. Ihre Bedeutung für den Gesamtwiderstand gegen den Nationalsozialismus*. Passau (Wissenschaftsverlag R. Rothe) 1990 8º 26. (= Kleine Rothe Reihe 4).
Cf. AHSI 52 (1983) nº 173.

695 BLEISTEIN Roman S.I. *Jesuiten im Widerstand gegen den Nationalsozialismus*. Dans: *70 Jahre Jesuiten* (nº 702) 49-56.

696 BONGERTMANN U. – STILLIG J. *Zwei jesuitische Quellen zum Hildesheimer «Fall Bissendorf». Konfessionelle Polemik als Geschichtsbewältigung*. Diözese Hildesheim in Vergangenheit und Gegenwart 58 (1990) 61-68.

697 FAUSSNER Karl. *Der Kanonistiklehrstuhl an der Universität Ingolstadt. Ein Streitpunkt zwischen den Jesuiten, der theologischen und der juristischen Fakultät im 17. und 18. Jahrhundert*. Dans: *Universität und Bildung. Festschrift Laetitia Boehm* (München, Verlag von PS 1991) 185-196.

698 FELLMANN Dorothea. *Die Schulform Gymnasium.* Dans: *Friedrich Spee von Langenfeld* (Düsseldorf, Droste 1991) 54-68

Sur les trois «Gymnasium» à Cologne: Montanum, Laurentianum et Tricoronatum.

699 GIESS H. *Die ursprüngliche Holzdecke in der Heilig-Kreuz-Kirche des Ingolstädter Jesuitenkollegs.* Jahrbuch des Vereins für christliche Kunst in München 15 (1985) 87-93.

700 GOFFART Roland. *Die Jesuiten in Köln von den Anfängen bis zum Dreißigjährigen Krieg.* Dans: *Friedrich Spee von Langenfeld* (Düsseldorf, Droste 1991) 69-78.

701 HUPE Werner. *Compendium historiae collegii Societatis Iesu Erfurti.* Aus der Handschrift übertragen, überzetzt, eingeleitet sowie mit Anmerkungen und Erläuterungen versehen von ... Lizentiatsarbeit an dem Philosophisch-theologischen Studium in Erfurt 1985 4° XLIV-91.

702 *70 Jahre Jesuiten. Informationsschrift aus Anlaß des Jubiläumsjahres 1991 des Jesuitenordens.* Stuttgart (Katholisches Bildungswerk) 1991 8° 70. (= Kirche in Stuttgart 1).

LÖWENSTEIN Felix zu S.I. – JERAN Johannes S.I. *Zur Geschichte des Hauses «Stella Maris» Stuttgart,* 57-68.

3 autres conférences sont signalées à leur place.

703 *Die Jesuiten in Bayern, 1549-1773.* Ausstellung des Bayerischen Hauptstaatsarchivs und der Oberdeutschen Provinz der Gesellschaft Jesu. Ausstellung und Katalog: Joachim WILD [und andere]. Weißenhorn (Anton H. Konrad Verlag) 1991 8° XII-336.

704 *Die Jesuiten in Ingolstadt, 1549-1773.* Austellung des Stadtarchivs, der Wissenschaftlichen Stadtbibliothek und des Stadtmuseums. Ingolstadt (Stadtarchiv) 1991 8° 322.

Le matériel de l'exposition est ordonné par sujets. Chaque groupe a sa propre introduction plus ou moins développée. Les paragraphes relatifs à des personnes sont signalés dans la partie biographique. En voici quelques-uns plus importants:

HOHMANN Siegfried. *Die Berufung der Jesuiten an die Universität Ingolstadt,* 32-41. – *Baugeschichte des Jesuitenkollegs,* 43-58. – *Jesuitenkirchen,* 85-96. – *Philosophie,* 124-135. – *Die Jesuiten und die Theologische Fakultät,* 166-173. – *Ingolstädter Jesuiten und Hexenprozesse,* 238-245.

ETTELT Beatrix. *Das Jesuitengymnasium in Ingolstadt,* 105-117.

BATZ Karl. *Die Marianischen Kongregationen in Ingolstadt,* 204-215.

KONSTANCIAK Ruth. *Das Jesuitentheater in Ingolstadt,* 246-254.

DITTMAR Christian. *Die wirtschaftliche Situation des Ingolstädter Kollegs,* 261-277.

705 KRUSE Joseph A. *Jesuitenlyrik.* Dans: *Friedrich Spee von Langenfeld* (Düsseldorf, Droste 1991) 143-153.

Sur Balde, Spee, Drexel, Hugo, Nakatenus.

706 MEIER Heinrich *Die Ordensgemeinschaften im Gebiet des 1921 wiedererrichteten Bistums Meißen.* Leipzig (St. Benno) 1990 8° XII-182. (= Studien zur katholischen Bistums-und Klostergeschichte 33).

Voir: Gesellschaft Jesu, 82-88.

707 *Mit der Kirche auf dem Weg. 400 Jahre Priesterseminar Würzburg, 1589-1989.* Würzburg (Echter) 1989 8° 492.

WITTSTADT Klaus. *Zur Gründungsgeschichte des Priesterseminars Würzburg,* 25-50.

WEIGAND Rudolf. *Die Leitung des Priesterseminars Würzburg von 1575 bis 1750*, 51-67.

Voir: Die Leitung des Priesterseminars durch die Jesuiten (1575-1631), 51-59.

SODER VON GÜLDENSTUBBE Erik. *Zwei Seminarkroniken im Vergleich*. Vorgestellt und bearbeitet von ..., 69-122.

WEIGAND Rudolf. *Das Verhältnis des Priesterseminars Würzburg zur Theologischen Fakultät*, 123-146.

GREBNER Christian. *Die Unterbringung des Priesterseminars im Laufe der Jahrhunderte*, 181-199.

SODER VON GÜLDENSTUBBE Erik. *Historische Nachrichten über die Seminarkirche und ihre Vorgängerinnen*, 201-221.

LUSIN Jörg. *Von der Agneskapelle zur Jesuitenkirche*, 223-246.

KANDLER Norbert. *Ein Riß für die St. Michaelskirche von Johann Michael Fischer*, 247-251.

708 MÜSKENS Hans. *Frühbarockes Jesuitentheater. Die Dramatiker des Jesuitenordens zur Zeit von Friedrich Spee*. Dans: *Friedrich Spee von Langenfeld* (Düsseldorf, Droste 1991) 154-176.

Énumère 32 jésuites dramaturges allemands. Parmi eux: Brillmacher, Pontanus, Gretser, Bidermann, Bernhardt et Masen.

Voir aussi: Friedrich Spee und das Jesuitentheater, 171-173.

709 OPFERMANN Bernhard. *Die Geschichte des Heiligenstädter Jesuitenkollegs*. II. *1686-1772*. Duderstadt (H. Mecke) 1989 8⁰ 390.

Cf. Bibliographie II nº 586.

710 SCHWAIGER Georg. *Die Jesuiten im alten Bayern*. Stimmen der Zeit 209 (1991) 665-674.

711 SEIBRICH Wolfgang. *Gegenreformatorische Aktivitäten der Jesuiten, dargestellt an drei Beispielen aus dem mittelrheinischen Raum*. Dans: *Gesellschaft Jesu und Trier* (nº 17) 57-70.

712 SEIBRICH Wolfgang. *Der große Verdrängungsversuch der alten Orden durch die Jesuiten, 1629-1631*. Dans: *Gesellschaft Jesu und Trier* (nº 17) 71-80.

713 VALENTIN Jean-Marie. *Das Jesuitendrama und die [deutsche] literarische Tradition*. Dans son: *Theatrum catholicum* (Nancy, Presses Universitaires 1990) 209-225.

Réédition de l'article signalé dans AHSI 48 (1979) nº 176.

714 VALENTIN Jean-Marie. *Latin et allemand dans le théâtre jésuite des pays germaniques*. Dans son: *Theatrum catholicum* (Nancy, Presses Universitaires 1990) 63-74.

Réédition de l'article signalé dans AHSI 51 (1982) nº 155.

715 VALENTIN Jean-Marie. *Polyeucte sur la scène jésuite (Brigue 1753). Corneille, le théâtre des jésuites et le théâtre allemand au milieu du XVIIIe siècle*. Dans son: *Theatrum catholicum* (Nancy, Presses Universitaires 1990) 245-252.

Réédition de l'article signalé dans Bibliographie I nº 5688.

716 VENNEBUSCH Joachim. *Die Theologia moralis des Jesuiten Schücking und Friedrich Spees verschollene Summa casuum*. Rheinische Vierteljahresblätter 53 (1989) 38-51.

717 WEIGAND Rudolf. *Die zweite Fundation des Würzburger Jesuitenkollegs 1588 und deren Annahme 1591*. Würzburger Diözesan-Geschichtsblätter 53 (1991) 215-229.

718 WILCZEK Gerhard. *Die Jesuiten in Ingolstadt.* Sonderbeilage zum Donau Kurir Nr. 175 (1991) 31. Juli, f° 12.

719 *Das Wirken der Gesellschaft Jesu im Erzstift Trier.* Dans: *Gesellschaft Jesu und Trier* (n° 17) 187-359. – *Katalog.* 399-563.

RESMINI Bertram. *Die Gründung von Niederlassungen der Jesuiten im Erzbistum Trier*, 189-199.

FRANZ Gunther. *Der Reformationsversuch Caspar Olevians 1559, als Anlaß für das Kommen der Jesuiten nach Trier*, 201-204.

RESMINI Bertram. *Historischer Übersicht über die Niederlassungen der Jesuiten im Erzbistum Trier*, 205-214.

BECKER Petrus O.S.B. *Das Verhältnis der Jesuiten zu den alten Orden*, 215-225.

HEINZ Andreas, *Die Mitwirkung der Jesuiten in der Seelsorge im Bereich des Erzbistums Trier*, 227-244.

SCHNECK Ernst. *Die Benühungen der Jesuiten um die Katechese im Erzbistum Trier*, 245-254.

FISCHER Balthasar. *Die ersten Trierer Domprediger aus der Gesellschaft Jesu: 1560-1607*, 255-271.

SCHNEIDER Bernhard. *Die Sodalitäten und Bruderschaften am Trierer Jesuitenkolleg*, 273-281.

GROSS Guido. *Das Jesuitengymnasium*, 283-291.

FRANZ Gunther. *Die Trierer Jesuitenbibliothek*, 293-301.

La partie regardant le duché de Luxembourg et les esquisses biographiques sont signalées à leur place.

Autriche.

720 BENEDER Emmerich. *Aus der Geschichte der Innsbrucker Jesuitenbibliothek.* Zeitschrift für katholische Theologie 113 (1991) 214-221.

721 CORETH Emerich S.I. *Das Jesuitenkolleg Innsbruck. Grundzüge seiner Geschichte.* Zeitschrift für katholische Theologie 113 (1991) 140-213.

722 *Ignatius von Loyola und die Jesuiten. Dokumentationsmaterial der vom 17. Oktober bis 17. November 1990 von der Österreichischen Nationalbibliothek in der Kataloghalle des Hauptlesesaals veranstalteten Ausstellung.* Zusammenstellung der Ausstellung und erläutende Texte: Dr. Fritz DOLLMANITS. Wien (Österreichische Nationalbibliothek) 1991 4° [VI]-114.

723 PERGER R. *Zur Baugeschichte und Ausstattung der Annakirche in Wien I.* Österreichische Zeitschrift für Kunst und Denkmalpflege 40 (1986) 8-19.

Belgique.

Voir n° 921.

724 BROUWERS Louis S.I. *De residentie van de Jezuïeten te Mechelen van 1868 tot heden.* Mechelen (S.J.-huis) 1989 8° 34.

725 DE JONGHE Paul S.I. et GUÉRIN Pierre S.I. *Installation progressive des jésuites à Huy de 1616 à 1649.* Annales du Cercle hutois des sciences et beaux-arts 44 (1990) 43-122.

726 FANON M. *Nos jésuites d'Ourthe-et-Aisne.* Terre de Durbuy 10 (1991) juin, 28-56; sept., 10-30.

Parmi eux: Éverard Mercurian, 34-52; et Maurille Detroux (1859-1935), 53-56 et 10-19.

727 GUÉRIN Pierre S.I. *Permanence de l'esprit des jésuites à l'Académie anglaise de Liège*. Congrès de Namur 1988. III (Namur 1990) 227-238.

728 *Les jésuites dans les Pays-Bas et la principauté de Liège (1542-1773). Exposition aux Archives générales du Royaume (1er février – 6 avril 1991)*. Bruxelles (Archives générales du Royaume) 1991 4º 74 (= Archives générales ... Service éducatif, Catalogues 103).

L'édition flamande:

De Jezuïeten in de Nederlanden en het Prinsbisdom Luik (1542-1773). Catalogus tentoonstelling in het Rijksarchief. Brussel (Algemeen Rijksarchief) 1991 4º 74.

729 *Les jésuites dans les Pays-Bas et la principauté de Liège (1542-1773). Dossier accompagnant l'exposition du même nom aux Archives générales du Royaume*. Bruxelles (Archives générales du Royaume) 1991 4º 122. (= Archives générales ... Service éducatif, Dossiers I 8).

ANDRÉ Emmanuel S.I. *Érection, approbation et organisation générale*, 7-19.

PUT Eddy. *Les fondations dans les Pays-Bas et dans la principauté de Liège*, 21-34. – *L'enseignement dans les collèges*, 35-48. – *Un nouveau modèle pastoral*, 49-60.

ANDRIESSEN Jos S.I. *L'apostolat de la plume, les activités intellectuelles et artistiques*, 61-73.

VERBERCKMOES Johan. *Les missions outre-mer*, 75-83.

PUT Eddy. *Le travail missionnaire à l'armée*, 84-86.

SPIERTZ Mathieu. *Pratique pastorale dans la mission hollandaise. Les jésuites dans la République des Sept Provinces (1592-1773)*, 87-99.

THURMAN Paul – PUT Eddy. *La suppression*, 101-109.

Aperçu des archives conservées, 111-114.

L'édition flamande:

De Jezuïeten in de Nederlanden en het Prinsbisdom Luik (1542-1773). Dossier bij de gelijknamige tentoonstelling. Brussel (Algemeen Rijksarchief) 1991 4º 122.

730 JOASSART Bernard S.I. *Le Père Lagrange et les Bollandistes*. Analecta bollandiana 109 (1991) 347-361.

731 KINDERMANN Udo. *Ingolstadt im Jahre 1660. Aus dem lateinischen Reisetagebuch des Jesuitenpaters Daniel Papebroch*. Zeitschrift für bayerische Kirchengeschichte 50 (1981) 29-55.

HOFMANN Siegfried. *Historischer Kommentar zu Daniel Papebrochs Bericht über Ingolstadt*. 56-65.

Cette référence remplace celle donnée dans AHSI 52 (1983) nº 196.

732 MEULEMEESTER J. L. *De Sint-Walburgakerk, een barokke parel in het «middeleeuwse» Brugge*. Brugge (Westvlaamse Gidsenkring) 1982 4º 48.

Ancienne église (St. François-Xavier) des jésuites, construite en 1619-1641.

733 ZANETTI Ugo S.I. *Les manuscrits éthiopiens de la bibliothèque des Bollandistes*. Analecta bollandiana 108 (1990) 5-28.

Les «manuscrits arméniens» des Bollandistes. 48-50.

Bohême.

Voir nº 902 920 939 940 947 1012 1016.

734 FECHTNEROVÁ Anna. *Katalog grafických listů univerzitních tezí uložených ve Státní knihovně ČSR v Praze*. Praha (Státní knihovna ČSR, nositelka Řádu republiky) 1984 4º x-774 et 26 pl.

Traduction: Catalogue des feuilles graphiques de thèses universitaires conservées dans la Bibliothèque nationale de Prague.

735 FECHTNEROVÁ Anna. *Klementinští knihovníci od roku 1609 do roku 1773*. Miscellanea 2 (1985) 77-153.

Résumé: Clementinum librarians in 1609-1773, 153.

736 FECHTNEROVÁ Anna. *Představení České Jezuitské Provincie od roku 1623 do zrušení řádu roku 1773*. Miscellanea 4 (1987) 418-478.

Résumé: Information on the Czech Jesuitic Province since 1623 through the abolition of the Order in 1773, 478.

737 FECHTNEROVÁ Anna. *Příspěvky k dějinám T. J. v Čechách, na Moravě a ve Slezsku od roku 1556 do zrušení řádu roku 1773*. Miscellanea 6 (1990) 215-271.

Résumé: Contribution to the history of the Society of Jesus in Bohemia, Moravia and Silesia since the year 1556 through the abolition of the order in the year 1773, 270.

738 FECHTNEROVÁ Anna. *Rektoři jezuitské koleje na starém městě Pražském od roku 1556 do roku 1773. (Bio-bibliografický nástin)*. Miscellanea 3 (1986) 77-154.

Résumé: Rectors of the Jesuit College in the old town of Prague since 1556 untill 1773. (Bio-bibliographic survey), 153.

739 FECHTNEROVÁ Anna. *Rezidence T. J. v Golčově Jeníkově*. Miscellanea 7 (1990) 169-191.

Résumé: Residence of the Society of Jesus in Golčův Jeníkov, 190.

740 FECHTNEROVÁ Anna – HEJNOVÁ Miroslava. *Poslední exjezuitští profesoři akademického gymnázia v Praze*. Miscellanea 6 (1990) 273-295.

Résumé: The last exjesuitic professors of the academic gymnasium in Prague, 294.

741 KOLÁČEK Josef S.I. *České poutě a poutníci* Studie (1990) 297-327.

Traduction: Les pèlerinages et les pèlerins bohèmes.

Sur la contribution des congrégations mariales et sur le sanctuaire marial de Římov construit par les jésuites, voir les pages 306-310.

742 VOKOLKOVÁ D. *K ikonografii výzdoby kostela sv. Klimenta*. Umění 32 (1984) 133-139.

Traduction: Notes sur l'iconographie de la décoration intérieure de l'église Saint-Clément.

Croatie.

Voir n⁰ 1068.

743 HOŠKO Franjo Emanuel. *Negdašnji hrvatski katekizmi*. Zagreb (Salezijanski provincijalat) 1985 8⁰ 200. (= Biblioteka Orijentacije 4).

Traduction: Anciens catéchismes croates.

Voir: Izvorni katekizam «za narod slovinski» papinskog izaslanika Aleksandra Komulovića, 16-20; Nauk Bartola Kašića «Od ispoviesti i od pričestenja», 25-29; «Katekizmuš evangeliomski» Nikole Krajačevića, 30-34; Bellarminov mali katekizam u Slavoniji i kod Hrvata u Podunavlju, 49-52; «Pisanice» apostolskog misionara Jurja Muliha, 57-61; «Božičnica» Jurja Muliha za članove «Svete navuka krščanskoga bratovčine», 62-66; Različita sudbina dvaju katekizma Antuna Kanižlića, 86-91.

744 KORADE Mijo S.I. *Hrvatski isusovci misionari*. Zagreb (Hrvatska pokrajina D. I.) [1991] 8⁰ 164.

745 MARUŠEVSKI Olga. *Bazilika Srca Isusova Zagrebu*. Obnovljeni Život 46 (1991) 342-352.

Résumé: The Basilica of the Heart of Jesus in Zagreb, 352.

746 POZAIĆ Valentin S.I. *Isusovci na vjerskom, znanstvenom i kulturnom području u Hrvata.* Oblovljeni Život 46 (1991) 3-10.

Traduction: Les jésuites dans le domaine religieux, scientifique et culturel des croates.

747 VONČINA Josip. *Jezična baština. Lingvostilistička hrestomatija hrvatske književnosti od kraja 15. do početka 19. stoljeća.* Split (Književni Krug) 1988 8º 392. (= Biblioteka znanstvenih djela 20).

Traduction: L'héritage linguistique. Chrestomathie stylistique de langue de la littérature croate des XVe-XIXe siècles.

Voir: Bartol Kašić: Institutiones linguae illyricae, 199-121; Bartol Kašić: Ritual rimski, 126-127; Jakov Mikalja: Blago jezika slovinskoga – Thesaurus linguae illyricae, 135-137; Ardelio della Bella; Dizionario italiano, latino, illirico, 155-156; Antun Kanižlić: Primogući i srdce nadvladajući uzroci, 165-166; Antun Kanižlić: Sveta Rožalija, panormitanska divica, 167-168; Nikola Krajačević: Sveti evangeliomi, 267-268; Juraj Habdelić: Zercalo marijansko, 269-273; Juraj Habdelić: Dikcionar ili reči slovenske, 274-275; Juraj Habdelić: Pervi otca našega Adama greh, 276-278; Franjo Sušnik – Andrija Jambrešić: Lexicon latinum interpretatione illyrica, germanica et hungarica locuples, 279-282; Juraj Mulih: Posel apostolski vu navaku kerščanskom postavlen, 283-284.

Espagne.

Voir nº 937 948.

748 ARANDA DONCEL J. *Bienes y rentas de la Compañía de Jesús en Montilla a mediados del siglo XVIII.* Dans: *Montilla: historia, arte, literatura. Homenaje a Manuel Ruiz Luque* (Córdoba 1990) 17-35.

749 ARNAÍZ Amancio S.I. *Historia de la residencia de «San Bartolomé» de Logroño.* León (Curia provincial) 1991 4º 144.

750 BATLLORI Miquel S.I. *Carles III i els jesuïtes catalans.* Dans: *Catalunya a l'època de Carles III* (Barcelona, Generalitat de Catalunya 1991) 27-45.

Cf. AHSI 60 (1991) nº 437.

751 BOSCH I BALLBONA Joan. *« ... con depèn el culte religiosíssim de l'ornament exterior ... »: La Santa Cova entre 1660 i 1685 c.* Dovella 10 (1991) abril, 45-49.

752 CÁRCEL ORTÍ Vicente. *Benedicto XV y el Catolicismo social español.* Analecta sacra tarraconensia 63-64 (1990) 7-152.

Voir: Informe del P. García Villada S.I., 55-59; Informe del P. José Manuel Aicardo S.I., 60-64.

753 CÁRCEL ORTÍ Vicente. *El movimiento social católico en España a principios del siglo XX.* Italica 18 (1990) 257-320.

Voir: El Padre Antonio Vicent, 259-260; Quejas del Padre Palau. 270-271; Informe del P. Gabriel Palau, 282-289.

754 DEL CORRAL José. *Índice de noticias referentes a Madrid en las «Cartas de jesuitas».* Anales del Instituto de estudios madrileños 28 (1990) 185-206.

A propos des «Cartas de algunos PP. de la Compañía de Jesús entre los años de 1634 y 1648», vol. I-VII. Dans: Memorial histórico español 13 (1861) – 19 (1865).

755 DEL VALLE Florentino S.I. *El apostolado social en la provincia [de Castilla] (ss. XIX-XX).* Dans: *San Ignacio y Castilla* (nº 362) 453-474.

756 EGUILLOR J. R. S.I. – HAGER H. – HORNEDO R. M. S.I. *Loyola. Historia y arquitectura.* Donostia-San Sebastián (Diputación Foral de Gipuzkoa – Editorial ETOR Argitaletxea) 1991 4º 320.

757 GALÁN GARCÍA Agustín. *El Hospicio de Indias de la Compañía de Jesús en Sevilla. Un proyecto de historia misional.* Dans: *Congreso de jóvenes historiadores y geógrafos.* II (Madrid 1990) 35-42.

758 GARCÍA SÁNCHEZ Justo. *Los jesuitas en Asturias.* Oviedo (Instituto de estudios asturianos) 1991 8º 374.

759 GARCÍA SÁNCHEZ Justo. *Un primer proyecto de Universidad en Asturias (1570-1572).* Oviedo (Universidad) 1991 8º x-208.

Voir: Proyecto universitario concertado entre los testamentarios del arzobispo Valdés Salas y la Compañía de Jesús, 37-162.

760 GARCÍA VELASCO Juan Ignacio S.I. *La provincia de Castilla hoy. Presente y futuro.* Dans: *San Ignacio y Castilla* (nº 362) 477-524.

761 GONZÁLEZ NOVALÍN José Luis. *La Inquisición y la Compañía de Jesús.* Anthologica annua 37 (1990) 11-56.

Voir: Ignacio de Loyola y la Inquisición, 13-26; La Inquisición española y la Compañía de Jesús, 26-56.

762 HERNÁNDEZ Benigno S.I. *La Compañía en Salamanca.* Dans: *San Ignacio y Castilla* (nº 362) 439-451.

763 *Iconografía de san Ignacio de Loyola en Andalucía.* Sevilla (Compañía de Jesús) 1990-1991 4º 120.

G[ARCÍ]A GUTIÉRREZ Fernando S.I. *Iconografía de san Ignacio en Andalucía,* 9-21.

764 IRIARTE Joaquín S.I. *Ser y saber modernos. El Conde de Peñaflorida y la Real Sociedad bascongada de los amigos del país, (1729-1785). Estudio histórico social y filosófico.* Prólogo de J. Ignacio TELLECHEA IDÍGORAS. Donostia-San Sebastián (Real Sociedad bascongada de los amigos del país) 1991 8º 354. (= Colección Ilustración vasca 4).

Voir: Primer encuentro con el P. Isla, 104-108; Segundo encuentro con el P. Isla, 125-128; Ultimo actor: P. Larramendi, 139-140; El «fray Gerundio de Campazas», 181-185; El beneficiado del P. Isla, 188-190; Cartas: Isla-Peñaflorida, 201-218; Expulsión de los jesuitas de Loyola y Azpeitia, 275-292; Destino del edificio de Loyola, 303-308.

765 KNEBEL Sven K. *Necessitas moralis ad optimum. Zum historischen Hintergrund der Wahl der besten aller möglichen Welten.* Studia leibnitiana 23 (1991) 3-24.

Montre que cet axiome leibnizien a été enseigné avant lui par deux jésuites espagnols: Diego Ruiz de Montoya et Diego Granado.

766 LAMET Pedro Miguel S.I. *Yo te absuelvo, Majestad. Confesores de reyes y reinas de España.* Madrid (Ediciones Temas de hoy) 1991 8º 310. (= Historia de la España sorprendente).

Voir: Jesuitas y Borbones, 177-248.

767 MARTÍNEZ SORIA Juan M. – LÓPEZ MARTÍN Ramón. *Los colegios jesuíticos valencianos: Datos para su historia.* Estudis. Revista de historia moderna 16 (1991) 192-213.

768 MEDINA Francisco de Borja S.I. *Ocaso de una provincia de fundación ignaciana: la provincia de Andalucía en el exilio (1767-1773).* Archivo teológico granadino 54 (1991) 5-90.

Jesuitas andaluces en el exilio. El aspecto humano (Notas para el estudio de una crisis). Montalbán 23 (1991) 101-120.

769 MONTANES LÓPEZ Emilia. *Ecos de la Contrarreforma en los albores de la Ilustración. El salón general de teología en el Colegio Real de la Compañía de Jesús en Salamanca.* Studia zamorensia 9 (1988) 169-180.

770 PALOMO Pilar. *Gracián y la novela didáctica del siglo XVIII: «El Criticón» y «El Eusebio».* Dans: *Montengón* (nº 1766) 225-237.

Cf. AHSI 57 (1988) nº 716.

771 PATAC José M. S.I. *Los jesuitas en Asturias.* Dans: *San Ignacio y Castilla* (nº 362) 411-438.

772 PEÑA IBÁÑEZ Juan M. *Así fueron expulsados de Loyola los jesuitas. (Puntual relación del histórico hecho a través de las actas del Escribano que lo presenció y dio fe de ello).* Dans: *Ignacio, magister en París* (nº 235) 539-556.

773 REVUELTA GONZÁLEZ Manuel S.I. *Actitudes integristas e impulsos renovadores entre los jesuitas del siglo XIX: la residencia de Santander.* Estudios eclesiásticos 66 (1991) 27-51.

774 REVUELTA GONZÁLEZ Manuel S.I. *La Compañía de Jesús en la España contemporánea.* II. *Expansión en tiempos recios (1884-1906).* Madrid (Universidad Pontificia Comillas) 1991 8º 1366.

Cf. AHSI 54 (1985) nº 284.

775 RIVERA VÁZQUEZ Evaristo S.I. *Crónica general de la provincia de Castilla.* Dans: *San Ignacio y Castilla* (nº 362) 129-409.

776 *San Ignazioren ikonografia Euskadin. – Iconografía de san Ignacio en Euskadi.* Textos: Juan PLAZAOLA S.I. Bilbao (Comisión Loiola '91) 8º 96.

777 TÉLLEZ PARRILLA J. P. *La expulsión de los jesuitas en el reinado de Carlos III.* Dans: *Congreso de jóvenes historiadores y geógrafos.* II (Madrid 1990) 241-250.

778 VERDÚ RUIZ Matilde. *Creación del Real Seminario de Nobles de Madrid. Responsabilidad del arquitecto Pedro de Ribera en su proceso constructivo.* Anales del Instituto de estudios madrileños 28 (1990) 317-334.

France.

Voir nº 632.

779 COMPÈRE Marie-Madeleine – JULIA Dominique. *Les collèges français, 16e-18e siècles. Répertoire 2. France du Nord et de l'Ouest.* Paris (INRP – CNRS) 1988 8º 710.

Cf. AHSI 54 (1985) nº 299.

780 CORTÉS PEÑA Antonio L. *El gobierno de Carlos III y los jesuitas franceses.* Dans: *Comunicaciones presentadas al III Congreso de profesores investigadores* (Huelva 1986) 80-85.

781 DELOFFRE Frédéric. *Les jésuites selon Challes, ou la mauvaise réputation.* Dans: *Voltaire and his world* (Oxford, Voltaire Foundation 1985) 185-200.

782 FRANCIS R. I. *Acception d'intellectuel (s) dans «Études», revue des jésuites, de 1930 à 1940.* Dans: *Intellectuel (s) des années trente: entre le rêve et l'action* (Paris, CNRS 1989) 185-219.

783 GUILLEMAIN Jean. *Introduction à l'étude des numismates lyonnais (XVIe-XVIIIe siècle)*. Mémoire à l'École des Hautes Études Paris 1990 4° XIII-74.
Voir: Jésuites, consuls et académiciens, 39-40.

784 GUILLET Jacques S.I. *Courants théologiques dans la Compagnie de Jésus en France (1930-1939)*. Dans: *Spiritualité, théologie et résistance* (Grenoble, Presses Universitaires 1987) 35-41.

785 LAGRÉE Y. *Les notables rennais en quête d'une pédagogie (1762)*. Bulletin et mémoires de la Société archéologique du département d'Ille-et-Vilaine 92 (1990) 69-82.
Étude de mémoires rédigés à Rennes pour répondre à un questionnaire de la cour au moment du procès des jésuites.

786 MIGNOT C. *L'église Saint-Louis-des-Jésuites (Saint-Vincent-de-Paul) à Blois*. Congrès archéologique de France 139 (1981) 142-152.

787 OLIVESI Jean-Marc. *Plans du couvent des jésuites à Bastia à la Bibliothèque Nationale*. Bulletin de la Société des sciences historiques et naturelles de la Corse (1989) 129-143.

788 PRÉVOTAT Jacques. *Quatre jésuites [Fessard, Lebreton, de Lubac et du Passage] devant le totalitarisme nazi*. Dans: *Spiritualité, théologie et résistance* (Grenoble, Presses Universitaires 1987) 98-129.

789 RAVIER André S.I. *La Colombière*. Lyon (Lescuyer) [1991] 8° 16.

790 SUMNER Claude. *Le fondement du principe de raison suffisante d'après Gabriel Picard et Pierre Descoqs*. Ethiopian Review of Cultures 1 (1991) 160-176.

791 WRIGHT Stephen K. *The manuscript of «Sanctus Tewdricus»: rediscovery of a «lost miracle play» from St. Omers*. Studies in Bibliography 42 (1989) 236-245.

Grande-Bretagne.

Voir n° 918.

792 ALLISON Antony F. *Some additions and corrections to «Richard Smith's Gallican backers and Jesuit opponents»*. Recusant History 20 (1990-1991) 493-494.
Cf. AHSI 60 (1991) n° 480.

793 BATLEY Karen E. *Martyrdom in sixteenth-century English Jesuit verse*. Unisa English Studies (1988) 1-6.

794 EGUÍLOZ ORTIZ DE LATIERRO Federico. *Una polémica literaria entre jesuitas y sacerdotes seculares isabelinos*. Revista alicantina de estudios ingleses (1988) 19-31.

795 HOLT T. G. S.I. *Heythrop College*. Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques 24 (1991) 370-371.

796 MCCOOG Thomas M. S.I. *Richard Langhorne and the «Nevills of Nevill Holt»: a note*. Recusant History 20 (1990-1991) 358-360.
Cf. AHSI 59 (1990) n° 278.

797 MAHER Miriam. *The Jesuits in Jersey*. Letters and Notices 90 (1991) 340-346.

798 NICHOLLS Mark. *Investigating Gunpowder plot.* Manchester and New York (Manchester University Press) 1991 8° VIII-254.

799 RUSSELL John S.I. *Province bibliography: 3.* Letters and Notices 90 (1991) 242-248.

800 WHITEHEAD Maurice. *Charles Januarius Acton (1803-1847) and the Liverpool beginnings of English Catholic secondary day-school education.* Dans: *The loveable west. Essays presented to M. J. Moore-Rinvolucri* (Wigan, North West Catholic History Society 1990) 27-33.

Grèce.

801 CAPIZZI Carmelo S.I. *La missione dei gesuiti in Grecia. (Un primo abbozzo storico).* Studi e ricerche sull'Oriente cristiano 14 (1991) 39-54.

802 LA LOMIA Francesco S.I. *To monastēri tēs «Panagiās». Ta prōta xronia tōn Iesouïtōn stē Suro.* [Édition par les soins du P.] Gabriel MARANGOS S.I. Athēna (Ekdosē L.E.O. Surou) 1981 8° 32.

Traduction du manuscrit: «Relazione della fondazione e progressi della Residenza dei PP. della Compagnia di Gesù in Sira, isola dell'arcipelago (1788)».

Cette référence remplace celle donnée dans AHSI 51 (1982) n° 200.

803 PUCHNER Walter. *Iēsouitikò théatro stò Algaîo toũ 17ou aiōna.* Ariadne 3 (1985) 191-206. – Réédition dans: Ellēnikē Theatrologia (1988) 299-312.

Traduction: Le théâtre jésuite en Égée au 17e siècle.

804 PUCHNER Walter. *Ē períptōsē toũ Dabid.* Ellēnikē Theatrologia (1988) 312-322.

Traduction: La datation de «David». – Pièce de théâtre des jésuites à Chios.

805 ROUSSOS-MĒLIDONĒS Markos N. *Iēsouïtes ston ellēniko xōro (1560-1915).* Athēna (Ekdoseis K.E.O.) 1991 8° 408.

Hongrie.

Voir n° 824 825 928.

806 BAGAMÉRI József S.I. *Emlékezzünk régiekről.* Dans: *Kortárs jezsuiták* (n° 813) 9-32.

Traduction: Rappelons la mémoire des anciens. – Elle est, en partie, l'autobiographie de l'auteur.

807 DUBOVSKÝ Ján M. *Začiatky Trnavy podľa dvoch eposov.* Dans: *Trnava 1988* (Bratislava, Obzor 1991) 185-214.

Traduction: Les débuts de la cité de Trnava d'après deux épopées. – Ce sont: «Tyrnavia nascens» (1706) du P. István Csiba (1673-1719) et «Natales liberae regiaeque civitatis Tyrnaviensis» (1727) du P. Miklós Jánosi (1701-1741).

808 *Félbemaradt reformkor.* Róma 1990 8° 422.
KOVÁCS K. Zoltán. *Ötven éve indult a KALOT,* 19-20.
FARKAS György – UGRIN József. *Hogyan ébredt az «álmos óriás»? Visszatekintés a katolikus népfőiskolai mozgalomra,* 21-26.
BABÓTHY Ferenc. *Utam a KALOT-hoz,* 27-40.
KOVÁCS K. Zoltán. *A KALOT keresztmetszete és népfőiskolái,* 50-55.
VIDA István. *Az EMSZO-mozgalom és előzményei,* 56-70.

809 FRICSY Ádám S.I. *A pécsi jezsuita misszió történetéből (1612-1686).* Baranya 4 (1991) 143-151.

Traduction: De l'histoire de la mission jésuite de Pécs.

810 HEGEDŰS László. *Pécs európai hírű kollégiumának történetéhez.* Baranya 4 (1991) 217-233.

Traduction: Histoire du collège [Pius] de Pécs au niveau européen.

811 HEGEDŰS László. *A «Pius» Kollégium a Mecsek alján.* Pécs 1991 8º 58.

812 JÁVOR Anna. *Egy 18. századi jezsuita faragvány magyar magántulajdonban.* Művészettörténeti Értesítő 32 (1983) 173-174.

Traduction: Une sculpture jésuite du 18e siècle dans une collection privée hongroise. – C'est un Calvaire en bois.

813 *Kortárs magyar jezsuiták.* I. Összeállította SZABÓ Ferenc S.I. Eisenstadt (Prugg Verlag) 1991 8º 348. (= «Anima una» könyvek 2).

Traduction: Jésuites hongrois contemporains. – Chaque portrait est signalé dans la partie biographique.

814 PÁLOS Antal S.I. *Un long hiver. Les jésuites en Hongrie de 1944 à 1990.* Vie consacrée 63 (1991) 97-117.

815 PINTÉR Márta Zsuzsanna. *A budapesti Egyetemi Könyvtár jezsuita könyvjegyzékeinek drámakötetei.* Magyar Könyvszemle 106 (1990) 139-147.

Traduction: Les volumes de drames dans les listes de livres jésuites de la Bibliothèque de l'Université de Budapest.

816 SAJÓ Tamás. *«Régen szóltak a kenyérről az ó frigy szent képei». Az egri jezsuita templom főoltárának ikonográfiája.* Szakdolgozat [a budapesti Eötvös Lóránd Tudományegyetemen]. 1991 4º 72.

Traduction: L'iconographie du maître-autel dans l'église jésuite à Eger.

Irlande.

817 KUIN Johan. *James Joyce en de Geestelijke Oefeningen.* Dans son: *Het kruisteken van Lord Marchmain* (Kampen, Kok Agora 1990) 75-89.

Réédition de l'article signalé dans AHSI 53 (1984) nº 297.

818 O'DONOGHUE Fergus S.I. *The Jesuits come to Ireland.* Studies 80 (1991) 15-21.

Italie.

Voir nº 632.

819 ALBISINNI Piero [et autres]. *Piazza S: Ignazio. La regola ritrovata.* Roma [Edizioni Kappa] 1984 8º 112.

820 *L'«Assistenza Malati Poveri» dei padri gesuiti di San Fedele. Brevi note storiche sulla nascita e sullo sviluppo dell'Opera, anni 1945-1991.* Milano (San Fedele) 1991 8º 46.

821 BALDINI Ugo e NAPOLITANI Pier Daniele. *Per una biografia di Luca Valerio. Fonti edite e inedite per una ricostruzione della sua carriera scientifica.* Bollettino di storia delle scienze matematiche 11 (1991) 1, 1-157.

Voir: Valerio nel Collegio Romano, 85-87. – Il était jésuite de 1570 jusqu'à 1580.

822 BARRUFFO Antonio S.I. *L'inizio dei gesuiti a Napoli.* Societas 40 (1991) 150-153.

823 BERANGER Eugenio Maria [et autres]. *Sora.* Roma (Fratelli Palombi) 1990 8⁰ 80.

Voir: La chiesa di S. Spirito e il collegio dei gesuiti, 40-42; L'arcade Ubertino Carrara, 43-44.

824 BITSKEY István. *The Collegium Germanicum Hungaricum in Rome and the beginning of Counter-Reformation in Hungary.* Dans: *Crown, Church and Estates. Central European politics in the sixteenth and seventeenth centuries* (London, Macmillan – School of Slavonic and East European Studies 1991) 110-122.

825 BITSKEY István. *A római Collegium Germanicum-Hungaricum magyar alumnusai a 17. század közepén.* Dans: *Az értelmiség Magyarországon a 16.-17. században* (Szeged, Csongrád Megyei Múzeumok Igazgatósága 1988) 95-102.

Traduction: Les élèves hongrois du Collège G.-H. de Rome au milieu du 17e siècle. Dans: Les intellectuels en Hongrie aux 16e-17e siècles.

826 BÖSEL Richard. *Typus und Tradition in der Baukultur gegenreformatorischer Orden.* Römische Historische Mitteilungen 31 (1989) 239-253.

Pour illustrer sa thèse, l'auteur traite seulement l'architecture des jésuites (comme le «wichtigster gegenreformatorischer Orden») en Italie.

827 BORGOMEO Pasquale S.I. *I sessant'anni della Radio Vaticana di fronte all'Europa centro-orientale.* Civiltà cattolica (1991) 1, 560-571.

828 BORIAUD Jean-Yves. *La poésie et le théâtre latins au Collegio Romano d'après les manuscrits du Fondo gesuitico de la Bibliothèque nationale Vittorio Emanuele II.* Mélanges de l'École française de Rome 102 (1990) 1, 77-96.

829 BORTOLIN Valerio. *Das «Movimento di Gallarate».* Dans: *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts.* III. *Moderne Strömungen im 20. Jahrhundert* (Graz, Styria 1990) 608-624.

830 BRUNELLI Roberto. *Da colonna a colonna. Un'opera moderna nel settecentesco duomo di Castiglione delle Stiviere.* Castiglione delle Stiviere (Calzoni) 1990 4⁰ 46.

Sur une toile représentant S. Luigi Gonzaga.

831 CAMPANELLI Daniela – PINTO Walter. *S. Luigi e S. Stanislao negli affreschi del Gesù Nuovo.* Societas 40 (1991) 57-60.

832 CARLETTI G. *Da avversari ad alleati: i gesuiti si riconciliano con Rosmini?* Trimestre (1985) 105-126.

A propos de l'article: L'ecclesiologia di Antonio Rosmini e il Concilio Vaticano II, écrit par Clemente RIVA, rosminien, dans la Civiltà cattolica (1984) 2, 223-237.

833 CASASSA Michele S.I. *Provincia taurinensis, 1832-1909.* Prima pars. *Curriculum vitae ex catalogis.* Torino [1981] 4⁰ [257].

834 CASTELLI Mario S.I. *I gesuiti e Parma.* [Parma] 1990 8⁰ 40.

835 *Committenze dei Pico.* A cura di Graziella MARTINELLI BRAGLIA. Mirandola (Casa di Risparmio di Mirandola) 1991 4⁰ 192.

Pour le collège et l'église des jésuites à Mirandola, voir les fiches 68-74, pages 116-125.

836 CORVATTA Massimo. *L'azienda agraria dei gesuiti a Recanati dal '500 al '700.* Dissertazione all'Università di Macerata 1989.

837 CUSCITO Giuseppe. *Il ritorno dei gesuiti e la nuova chiesa del S. Cuore a Trieste.* Dans: *Miscellanea di studi giuliani in onore di Giulio Cervani* (Udine, Del Bianco 1990) 195-242.

Le tiré-à-part doublé d'une «Documentazione fotografica»:

Anno giubilare ignaziano, 27 settembre 1990 – 31 luglio 1991. Il ritorno dei gesuiti e la nuova chiesa del S. Cuore a Trieste. Udine (Del Bianco) 1990 8º 80.

838 DAL MAS Roberta Maria. *Il collegio dei gesuiti e i Francesi a Belluno.* Dolomiti 13 (1990) 2, 31-39.

839 DAMONTE Mario. *Un dramma teatrale del collegio gesuitico genovese: «Il Colombo».* Annali della Facoltà di scienze politiche, Università di Genova 13 (1986) 107-119.

840 DE MEO Antonio. *I gesuiti nell'Italia meridionale dal 1848 al 1859.* Palermo (Edizioni Augustinus) 1990 8º 116. (= Cristianesimo 9).

841 DE MEO Antonio. *Spigolature sulla Compagnia a Lecce (da alcuni inediti d'archivio).* Societas 40 (1991) 117-122.

Voir: La sepoltura del P. Onofrio Paradiso, 117-119; Il testamento del P. Carlo de Bonis, 119-121.

842 DI PASTINA Massimiliano. *La chiesa dei SS. Pietro e Paolo [di Sezze] attraverso i secoli.* Alleluia (1987) 6-9.

843 DOTTA Rita. *Guglielmo Baldessano, storico della Chiesa nell'età della Controriforma.* Carmagnola (Arktos – Oggero Editore) 1991 8º 190.

G. Baldessano (1545-1611), grand ami de la Compagnie, a laissé ses biens pour la fondation d'un collège dans sa ville natale Carmagnola, jamais réalisé. Son legs plus tard fut appliqué au collège de Torino.

844 FOIS Mario S.I. *L'insegnamento delle lettere al Collegio Romano.* Archivum historiae pontificiae 29 (1991) 42-60.

845 GAVAZZA Ezia e LAMERA Federica. *Chiesa del Gesù.* Genova (Sagep Editrice) 1990 8º 56. (= Guide turistiche e d'arte 63).

846 *I gesuiti fra impegno religioso e potere politico nella repubblica di Genova. Mostra bibliografica. Biblioteca Franzoniana, Genova 2-18 dicembre 1991.* Genova (Biblioteca Universitaria e Biblioteca Franzoniana) 1991 8º 116.

FILIPPONE CARRERA Maria Rosa. *Notizie sul Fondo gesuitico della Biblioteca Universitaria,* 11-14.

847 GREISELMAYER Volkmar. *Zur Ikonographie von Andrea Pozzos Altar des heiligen Ignatius von Loyola in SS. Nome di Gesù in Rom.* Erlangen (Specht-Verlag) 1987 8º 66-[20].

848 GUIDETTI Armando S.I. *Esercizi spirituali e missioni popolari dei gesuiti d'Italia.* Appunti di spiritualità 31 (1991) 5-19.

849 HENRICI Peter S.I. *L'insegnamento della filosofia [al Collegio Romano nel XVI secolo].* Archivum historiae pontificiae 29 (1991) 33-41.

850 IAPPELLI Filippo S.I. *Un architetto dei gesuiti napoletani. Arcangelo Guglielmelli.* Societas 40 (1991) 162-169.

851 IAPPELLI Filippo S.I. *Il collegio dei gesuiti a Capua (1611-1767).* Societas 40 (1991) 22-30 70-78.

Réédition de l'article signalé dans AHSI 60 (1991) nº 514.

852 J[APPELLI] F[ilippo S.I.] *A Taranto un quadro lo ricorda. Un miracolo di S. Ignazio.* Societas 40 (1991) 50-51.

853 LUCAS Thomas M. S.I. *Le camere di sant'Ignazio a Roma.* Civiltà cattolica (1991) 3, 280-286.

854 MAFFEO Sabino S.I. *I cento anni della Specola Vaticana.* Civiltà cattolica (1991) 1, 469-480.
La Specola Vaticana strumento di dialogo. 2, 233-243.

855 MAFFEO Sabino S.I. *Nove papi, una missione. Cento anni della Specola Vaticana.* Città del Vaticano (Pontificia Academia Scientiarum – Specola Vaticana) 1991 8º 262.

856 MASON RINALDI Stefania. *Il tabernacolo della chiesa dei «gesuiti» alla dogana di mare.* Arte veneta 36 (1982) 211-216.
L'église «S. Maria dell'Umiltà» était propriété des jésuites jusqu'à leur expulsion en 1606.

857 MELDOLESI Claudio. *Arlecchino, il papa [Clemente XIV] e i gesuiti.* Dans: *Il teatro a Roma nel Settecento* (Roma, Istituto dell'Enciclopedia italiana 1989) 393-407.

858 MELLINATO Giuseppe S.I. *C. M. D'Attems ed i gesuiti a Gorizia.* Dans: *Carlo Michele D'Attems primo arcivescovo di Gorizia.* II *Atti del Convegno* (Gorizia 1990) 329-336.

859 MELONI TRKULJA Silvia. *I gesuiti e gli Uffizi.* Dans: *Scritti di storia dell'arte in onore di Roberto Salvini* (Firenze, Sansoni 1984) 539-543.
A propos des 24 peintures acquises par les Uffizi après la suppression de la Compagnie dans les maisons de Toscane.

860 MIOTTO Enrico, TAGLIAFERRI Guido e TUCCI Pasquale. *L'Osservatorio astronomico di Brera e i suoi strumenti.* Dans: *Gli strumenti sismici storici. Italia e contesto europeo* (Bologna, Istituto Nazionale di geofisica 1990) 75-96.
Voir: 1760-1817: Preistoria, nascita e sviluppo dell'osservatorio, 75-82; surtout: L'osservatorio di Boscovich, 76-78.

861 NIGRELLI Ignazio. *Controversie religiose, riformismo e «avanzamento delle scienze» in Sicilia dall'interdetto all'espulsione dei gesuiti.* Dans: *Filippo Arena* (Palermo, ILA Palma 1991) 149-172.

862 NIMMO Mara. *Alcune precisazioni su Santo Stefano Rotondo.* Ricerche di storia dell'arte 25 (1985) 91-102.
Retrace les vicissitudes des travaux menés à la fin de 16e siècle.

863 NOBILE Marco Rosario. *Fondi per lo studio dell'architettura dei gesuiti in Italia.* Disegno di architettura (1991) 35-38.

864 PIGNATA Giovanni. *Il santuario di Sant'Ignazio in Val di Lanzo.* Tempi dello spirito 27 (1991) 97-100.
Sant'Ignazio in Val di Lanzo. Popoli (1991) 12, 57-58.

865 PIGNATARO Giuseppe. *I gesuiti ad Oppido.* Historica 39 (1986) 35-37.

866 Pozo Cándido S.I. *La Facoltà di teologia del Collegio Romano nel XVI secolo.* Archivum historiae pontificiae 29 (1991) 17-32.

867 PRINI P. *Quarant'anni di vita del Movimento di Gallarate (1945-1985)*. Dans: *Giambattista Vico. Poesia, logica, religione* (Brescia, Morcelliana 1986) 11-24.

868 RECCHIONI Benedetto – RATTÀ Eugenio. *Il palazzo del Collegio Romano*. Tesi all'Università di Roma [1983] 4º III-129.

869 REDONDI Pietro. *Galileo heretic*. London (Penguin) 1990 8º 384.
Traduction du livre signalé dans AHSI 54 (1985) nº 358.

870 ROMANO Giovanni. *Figure del barocco in Piemonte. La corte, la città, i cantieri, le province*. A cura di ... Torino (Cassa di Risparmio) 1988 4º 396.
DARDANELLI Giuseppe. *Cantieri di corte e imprese decorative a Torino*, 163-252.
Voir: Guarino Guarini e Andrea Pozzo, 193-202; Il Collegio dei nobili, 202-245.
ROMANO Giovanni. *Resistenze locali alla dominazione torinese*, 301-379.
Voir: Andrea Pozzo a Mondovì, 374-379.

871 SALVARANI Renata. *La Basilica di S. Luigi Gonzaga e il Museo aloisiano*. Castiglione delle Stiviere (Editrice La Torre) 1991 8º 208.

872 SANTARELLI Giuseppe. *I gesuiti a Loreto*. Messaggio della Santa Casa (1991) 109-112.

873 SCARAMELLINI Guido. *Una scuola gesuitica a Chiavenna: un progetto del 1627-30 mai realizzato*. Clavenna 28 (1989) 153-177.

874 *Sekcja polska Radia watykańskiego. Złoty jubileusz 1938-1988*. Kronikę opracował i wyboru tekstów dokonał O. Ludwik GRZEBIEŃ S.I. Rzym 1990 8º 436.

875 SIEROTOWICZ Tadeusz M. S.I. *Watykańskie Obserwatorium Astronomiczne w stulecie istnienia*. Horyzonty Wiary 4 (1990) 61-66.
Watykańskie Obserwatorium Astronomiczne. Kalendarz Serca Jezusowego (1991) 117-122.

876 SILVANO Giovanni. *I gesuiti a Venezia. Momenti e problemi di storia veneziana della Compagnia di Gesù*. Rivista di storia della Chiesa in Italia 45 (1991) 248-252.

877 SORGE Bartolomeo S.I. *Jésuites face au crime organisé*. Dans: *Jésuites dans le monde* (nº 26) 21-28.

878 TELLECHEA IDÍGORAS José Ignacio. *Il Collegio Romano «omnium nationum seminarium». Prospettive e speranze ignaziane*. Archivum historiae pontificiae 29 (1991) 9-16.

879 *Tre secoli tra le mura dei gesuiti. Dal collegio di Borgo S. Donnino alla Casa di riposo fidentina*. Fidenza (Arte Grafica) 1986 8º 72.
PONZI Guglielmo. *Un grande collegio* 11-17.

880 TURTAS Raimondo S.I. *Missioni popolari [dei gesuiti] in Sardegna tra '500 e '600*. Rivista di storia della Chiesa in Italia 44 (1990) 369-412.

881 VALENZI Paolo. *L'Oratorio del Caravita, tre secoli di vita e cultura cristiana a Roma nei documenti dell'archivio*. Roma (Scuola Vaticana di paleografia, diplomatica e archivistica) 1991 4º 39 et 10 pl.

882 VILLARI Litterio. *Le scuole dei gesuiti [in Sicilia] alla vigilia dell'espulsione*. Dans: *Filippo Arena* (Palermo, ILA Palma 1991) 173-183.

Lettonie.

883 GLOVACKIS Kazimiras. *Jezuītu baznīca Daugavpilī un kāda hipotēze par to.* Dans: *Materiāli feodālisma posma Latvijas mākslas vēsturei* (Riga 1989) 228-249.

Traduction: L'église des jésuites à Daugavpile d'après une hypothèse. Dans: Matériaux de l'histoire de l'art en Lettonie à l'époque féodale.

884 GŁOWACKI Kazimierz. *Kościół jezuicki w Dźwińsku – zapomniane dzieło F. B. Rastrellego.* Kwartalnik Architektury i Urbanistyki 31 (1986) 2, 127-149.

Traduction: L'église des jésuites à Dźwińsk [= Daugavpils] – oeuvre méconnue de F. B. Rastrelli.

885 *Latvijas jezuīti.* Katōļu Dzeive (1991) 7, 19-23 et 32.

Notice biographique sur 8 jésuites lettons vivants.

Lituanie.

Voir nº 632.

886 AMBRASAS Kazimieras Juozas S.I. *Kur įkaltos trys vinys. (Žvilgsnis į Lietuvos jėzuitų žingsnius).* Laiškai Lietuviams 42 (1991) 128-131 141 183-187 221-225.
Kur įkaltos trys vinys. Katalikų Pasaulis (1991) 14, 12-15.

Traduction: Les trois cloux (Sur les pas des jésuites lituaniens).

887 *Lietuvos jėzuitų veiklos apžvalga.* Laiškai Lietuviams 42 (1991) 165-169.

Traduction: Précis de l'activité des jésuites lituaniens.

888 MALIŠKAITĖ Bernadeta. *Vėl skamba bažnyčios varpai.* Caritas (1991) 5, 50-55.

Traduction: De nouveau sonnent les cloches. – Reconsécration de l'église St. Casimir près de la maison professe.

889 NARBUTAS Algirdas. *Jėzuitų ordino likvidavimas. Edukacinės komisijos veikla.* Katalikų Pasaulis (1991) 13, 17-19.

Traduction: Suppression de la Compagnie. La commission d'éducation.

Luxembourg.

890 *Das Wirken der Gesellschaft Jesu im luxemburgischen Teil des Erzbistums Trier.* Dans: *Gesellschaft Jesu und Trier* (nº 17) 313-344.
SCHNEIDER Bernhard. *Die Geschichte des Luxemburger Jesuitenkollegs (1594-1773),* 312-332.
SCHMITT Michel. *Jesuitenarchitektur in Luxemburg,* 333-340.
VAN DER VEKENE Emil. *Die Jesuitenbibliothek in Luxemburg,* 341-344.

Malte.

891 SPIKE John T. *Documento inedito relativo alla realizzazione da parte di Mattia Preti a Napoli nel 1658 di un dipinto di S. Francesco Saverio per i Cavalieri di Malta.* Brutium 70 (1991) [3-5].

Pays-Bas.

892 BEGHEYN Paul S.I. *De Jezuïeten in Nijmegen.* Nijmegen (Nijmeegs Museum «Commanderie van Sint Jan» – Apostolaat van het Gebed) 1991 8º 60.

893 BINDSBERGEN Wim van. *Poletyck meer als godvruchtich. Een geschiedenis van de jezuïeten in Holland, 1672-1723.* Nijmegen (KUN) 1981 8° 174.

894 BLAAUW Sible de en WERFF Egbert van der. *Een teken in de stad: de toren van de Sint-Jozefkerk in Groningen.* Groningen (Team 4) 1990 8° 96.

895 BREUKING J. *Apostolisch Vicaris Johannes van Neercassel en de Paters Jezuïeten te Doesburg, 1670-1688.* Stad en Ambt Doesborgh 30-31 (1982) 22-28.

896 EIJK Theo van S.I. *Een bijzonder archief aan de Houtlaan.* Nijmeegs Katern 4 (1990) 3, 5-7.

897 GROENENSTIJN A. M. *De jezuïetenstatie in Nijmegen, 1846-1870.* Doctoraalscriptie, Katolieke Universiteit, Nijmegen 1989.

898 HELLEMAN Onno. *Het altaar voor de jezuïtenstatie St. Catharijne.* Maandblad Oud-Utrecht 64 (1991) 48-53.

899 *Jezuïeten in Nederland.* Samenstelling tentoonstelling en catalogue: Paul DIRKSE. Redactie: Anite HAVERKAMP. Utrecht (Rijksmuseum Het Catharijneconvent) 1991 4° 124.

BEGHEYN Paul S.I. *Geschiedenis van de jezuïeten in Nederland,* 6-18. – *Positieve en negatieve beeldvorming omtrent de jezuïeten in Nederland,* 19-29.

DAEL Peter van S.I. *Geïllustreerde boeken van jezuïeten uit de 16de en 17de eeuw: de verhouding tussen woord en beeld,* 30-40.

ECK Xander van. *«Haar uitstekend huis, en hoge kerke». Enkele gegevens over de bouw, inrichting en aankleding van schuilkerken der jezuïeten in Gouda en andere Noordnederlandse steden,* 41-52.

EIJK Th. H. M. van S.I. *Onderwijs door jezuïeten in de 19de en 20ste eeuw,* 53-55.

WOLF A. F. C. M. *De Jezuïetencolleges in Nederland in de 19de en 20ste eeuw,* 55-61.

DIRKSE Paul. *Jan Toorop en de Societas Iesu,* 62-76. – *Catalogus,* 77-120.

900 LEWITTER L. R. *«De bloeddorst der jesuiten» Een Hollands pamflet uit 1725.* Spiegel Historiael 26 (1991) 231-238 269.

A propos de la révolte à Torún en 1724.

901 SCHEELEN Walter. *De bemiddelende rol van de jezuïeten bij het tot stand komen van hun kunstpatrimonium.* Zeventiende Eeuw 5 (1989) 60-66.

Pologne.

Voir n° 925.

902 FECHTNEROVÁ Anna – HOJDA Zdeněk: *Vztahy pražské univerzity k Vratislavi v 17. až 18. století.* Acta Universitatis Carolinae – Historia Universitatis Carolinae Pragensis 23 (1983) 65-76.

Résumé: Die Beziehungen der Prager Universität zu Wrocław (Breslau) im 17. und 18. Jahrhundert, 76.

903 KADULSKA Irène. *L'influence de la «Commedia dell'arte» sur le théâtre des collèges de la Compagnie de Jésus en Pologne.* Dans: *Les innovations théâtrales et musicales italiennes en Europe aux XVIIIe et XIXe siècles.* (Paris, Presses Universitaires de France 1991) 73-89.

904 KADULSKA Irena. *Publiczność szkolnego teatru jezuickiego w XVIII wieku, W kręgu reguł, norm i praktyki.* Dans: *Publiczność literacka i teatralna w dawnej Polsce* (Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1985) 95-116.

Traduction: Le public du théâtre scolaire des jésuites au XVIII[e] siècle. Règles, normes et pratique. Dans: Le public littéraire et théâtral dans l'ancienne Pologne.

905 PASZENDA Jerzy S.I. *Datowanie stiuków sklepiennych w kościele ŚŚ. Piotra i Pawła w Krakowie.* Dans: *Sztuka Baroku* (Kraków, Wydawnictwo Klubu Inteligencji Katolickiej 1991) 93-96.

Traduction: La datation des stucs de la voûte dans l'église des SS. Pierre et Paul à Cracovie.

906 POKLEWSKI Józef. *Święta Lipka.* Toruń (Towarzystwo Naukowe w Toruniu) 1986 8° 130. (= Prace popularnonaukowe 44).

907 PUCHOWSKI Kazimierz. *Kształcenie nauczycieli dla szkolnictwa jezuickiego w Polsce do 1773 r.* Acta Universitatis Lodziensis. Folia paedagogica et psychologica 22 (1989) 17-30.

Traduction: La formation des enseignants pour les écoles jésuites en Pologne jusqu'à l'année 1773.

908 PUCHOWSKI Kazimierz. *Z dziejów edukacji historycznej w polskich kolegiach jezuickich (1565-1773).* Horyzonty Wiary 6 (1991) 59-85.

Traduction: L'enseignement de l'histoire dans les collèges jésuites en Pologne (1565-1773).

909 PUGET W. *Zespół jezuicki w Łęczycy.* Kwartalnik Architektury i Urbanistyki 32 (1987) 17-26.

Traduction: L'ensemble des édifices jésuites à Łęczyca.

910 TARGOŃSKI Krzysztof. *Pierwsze lubelskie płomienie ignacjanskiego ognia.* Bobolanum 2 (1991) 149-156.

Résumé: Le feu ignatien: ses premières flammes à Lublin, 159. – Sur le livre de prière: «Iskierki nabożeństwa do świętego Ignacego Fundatora Societatis Jesu», Lublin 1713.

Portugal.

911 AZEVEDO J. Lúcio de. *O Marquês de Pombal e a sua época.* 2ª edição. Lisboa (Clássica Editora) 1990 8° 324.

Cf. Bibliographie II n° 5610.

912 CAEIRO José S.I. *História da expulsão da Companhia de Jesus da província de Portugal (séc. XVIII).* Tradução por Júlio de MORAIS S.I. (livro I) e José LEITE S.I. (livros II-V), apresentação por José LEITE S.I. Vol. I (livro 1). Lisboa (Verbo) 1991 8° 336.

913 LIMA Durval Pires. *As cartas dos jesuítas.* Revista da Biblioteca nacional 3 (1983) 215-243.

914 LOPES António S.I. *Caminhada pedagógica dos jesuítas em Portugal.* Brotéria 132 (1991) 363-378.

915 LOPES António S.I. *Jesuítas missionários partidos de Lisboa, 1541-1756.* Brotéria 133 (1991) 286-313.

916 LOUREIRO Francisco de Sales de Mascarenhas. *Jesuítas na crista da onda da política sebástica.* Clio 4 (1982) 71-77.

917 PINA A. Ambrosio de S.I. *Reitores do colégio de S. Paulo de Braga (1560-1759)*. Bracara Augusta 35 (1981) 439-444.

918 WILLIAMS Michael E. *The origins of the English College, Lisbon*. Recusant History 20 (1990-1991) 478-492.

Dans les vicissitudes précédant la fondation de ce collège les jésuites sont aussi intervenus.

Roumanie.

919 JAKÓ Klára. *Erdélyi könyvesházak*. I. *Az első kolozsvári egyetemi könyvtár története és állományának rekonstrukciója, 1579-1604*. Szeged (Scriptum KFT) 1991 8° VI-172. (= Adattár XVI-XVIII. századi szellemi mozgalmaink történetéhez 16/1).

Résumé: Bibliotheken in Siebenbürgen. I. Die Geschichte der ersten Universitätsbibliothek in Kolozsvár (Klausenburg, Cluj, Napoca) und die Rekonstruktion ihres Bestandes (1579-1604), 171.

Russie.

920 FECHTNEROVÁ Anna. *Čeští jezuitští misionáři v Rusku*. Miscellanea 5 (1988) 209-230.

Résumé: Czech jesuitic missionaries in Russia, 229.

921 MEESSEN Georges S.I. *Les jésuites belges en Russie de 1804-1820*. [Verviers 1991] 4° [IV]-63.

922 SIMON Constantin S.I. *Les jésuites et la Russie. Les étapes historiques*. Plamia 81 (1991) 5-24.

Russie Blanche.

923 BLINOVA Tamara. *Iezuity v Belorussii*. Minsk (Belaruś) 1990 8° 108.

924 INGLOT Marek S.I. *La questione della legittimità della Compagnia di Gesù nell'Impero russo, 1773-1801*. Dissertazione per la licenza alla Pont. Univ. Gregoriana 1991 4° 80.

925 PALUSZKIEWICZ Felicjan S.I. *Eroi del Podlasie: Il popolo di Dio – Meandri missionari*. Popoli (1991) 1, 42-43; 2, 28-30.

Missionnaires clandestins jésuites polonais en Podlasie à la fin du XIX[e] siècle.

Slovaquie.

926 BAGIN Anton. *Bratislavskí jezuiti a mariánska úcta (v 17. a 18. storočí)*. Viera a Život 1 (1991) 100-106.

Traduction: Les jésuites de Bratislava et le culte marial (aux XVII[e] et XVIII[e] siècles).

927 FEDOR Michal S.I. *Jezuiti a duchovná podoba Slovenska (Príspevok Spoločnosti Ježišovej pri jej utváraní)*. Viera a Život 1 (1991) 86-91.

Traduction: Les jésuites et l'image spirituelle des Slovaques (La contribution de la Compagnie de Jésus à sa formation).

928 JANKOVIČ Vendelín. *Jezuiti v slovenskej a maďarskej historiografii*. Viera a Život 1 (1991) 121-129.

Traduction: Les jésuites dans l'historiographie slovaque et hongroise.

929 KRAPKA Emil S.I. – MIKULA Vojtech S.I. *Dejiny Spoločnosti Ježišovej na Slovensku.* Zostavili ... Cambridge, Ont. (Dobrá kniha) 1990 8⁰ 526-XXIV.

Résumé: [The history of the Society of Jesus in Slovakia], 502-504.

930 *Matricula Universitatis Tyrnaviensis, 1636-1701. – A nagyszombati egyetem anyakönyve, 1636-1701.* Kiadásra előkészítette, bevezetéssel és jegyzetekkel ellátta ZSOLDOS Attila. Budapest (Eötvös Lóránd Tudományegyetem) 1990 8⁰ LXX-372. (= Fejezetek az Eötvös Loránd Tudományegyetem történetéből 11).

931 ŠIMONČIČ Jozef. *Jezuiti v Trnave.* Viera a Život 1 (1991) 92-99.

932 ŠIMONČIČ Jozef. *Spory mesta a Trnavskej univerzity o trestnú právomoc.* Dans: *Trnava 1988* (Bratislava, Obzor 1991) 137-176.

Traduction: Les discussions entre la cité de Trnava et l'Université pour le droit pénal.

933 ŠPIESZ Anton. *Materiálne zabezpečenie Trnavskej univerzity.* Dans: *Trnava 1988* (Bratislava, Obzor 1991) 132-136.

Traduction: La sécurité économique de l'Université de Trnava.

Slovénie.

Voir n⁰ 1068.

934 CIPERLE Jože – VOVKO Andrej. *Šolstvo na Slovenskem skozi stoletja.* Ljubljana (Slovenski šolski muzej) 1987 8⁰ 200.

Voir: Pedagoško delo jezuitov, 27-35.
Traduction: L'enseignement dans le pays slovène à travers des siècles. – L'oeuvre pédagogique des jésuites.

935 KOVAČIČ Lojze S.I. *Jezuiti in Slovenci.* Ljubljana (Slovenska provinca) 1991 8⁰ 118.

Traduction: Les jésuites et les Slovènes.

Ukraine.

936 SIMON Constantin S.I. *Les Ruthènes et les jésuites hier et aujourd'hui.* Plamia 82 (1991) 39-52.

Cf. AHSI 60 (1991) n⁰ 590.

B. AMÉRIQUE.

937 BERNADES Josep M. *Els catalans a les Índies (1493-1830) (Buròcrates – Clergues – Professions liberals).* I-III. Barcelona (Generalitat de Catalunya, Comissió Amèrica i Catalunya, 1992) 1991 8⁰ 342 310 580. (= Collecció Joan Orpí).

Dans le vol. I: Jesuïtes, 44-45; Josep Manuel de Peremàs i Guarro S.I., 192-196; Francesc Ignasi Alzina S.I., 216-219; Andreu Febrers i Oms S.I., 224-226; Sant Pere Claver i Corberó S.I., 251-253.
Dans le vol. III: Jesuïtes (n. 2348-3022), 392-492.

938 CACCIAVILLANI Carlos Alberto. *Aspetti dell'architettura religiosa nelle colonie meridionali dell'America latina.* Opus. Quaderno di storia dell'architettura e restauro (1988) 1, 47-62.

939 KAŠPAR Oldřich – FECHTNEROVÁ Anna. *Checos, moravos y silesios en el Nuevo Mundo en los siglos XVII y XVIII. Registro bio-bibliográfico.* Annals of the Náprstek Museum 15 (1988) 165-204.

940 KAŠPAR Oldřich – FECHTNEROVÁ Anna. *Nombres de checos y moravos en un manuscrito habanero de fines del siglo XVIII.* Santiago (1985) septiembre, 9-18.

Données biographiques de 7 jésuites dont les noms figurent sur cette liste des expulsés en 1767.

941 LÓPEZ-GAY Jesús S.I. *Los agustinos en América a través de las cartas de los jesuitas.* Dans: *Agustinos en América y Filipinas* (Valladolid-Madrid 1990) 433-455.

942 LÓPEZ-GAY Jesús S.I. *Los jesuitas en la evangelización de América.* Ecclesia 5 (1991) 271-293.

943 MACDOWELL João A. S.I. *I gesuiti in America Latina.* Civiltà cattolica (1991) 3, 403-414.

944 MÖRNER Magnus. *Motivos europeos y americanos de la expulsión de los jesuitas de Hispanoamérica en 1767.* Dans: *Iglesia, religión y sociedad en la historia latinoamericana.* I (Szeged, Centro de estudios históricos de América Latina 1989) 283-306.

945 RELA Walter. *El teatro jesuítico en Brasil, Paraguay, Argentina, siglos XVI-XVIII.* 2ª edición. Montevideo (Universidad Católica del Uruguay) 1990 8º 224.

946 RODRÍGUEZ G[UTIÉRREZ] DE CEBALLOS Alfonso S.I. *El urbanismo de las misiones jesuíticas de América meridional: génesis, tipología y significado.* Dans: *Relaciones artísticas entre España y América* (Madrid, C.S.I.C. 1990) 151-172.

947 SVÁTEK Josef. *Česká provincie Tovaryšstva Ježíšova a Iberská Amerika.* Zpravodaj Muzea Kroměřížska (1991) 1, 1-10.

Traduction: La province bohème de la Compagnie de Jésus et l'Ibéro-Amérique.

Argentine.

Voir nº 945.

948 ACEVEDO Edberto Oscar. *Canarios en la conquista espiritual del Río de la Plata.* Revista de historia americana y argentina 15 (1989-1990) 389-418.

Voir: El jesuita Francisco Díaz Taño, 406-414; El jesuita José Francisco de Arce, 414-416.

949 DAVID Pedro R. *Filosofía y acción de la Compañía de Jesús en el Río de la Plata en la época colonial.* Dans: *Ignacio, magister en París* (nº 235) 257-264.

Bolivie.

950 BAPTISTA Javier S.I. *Los jesuitas [en Bolivia]: los llamaron y los expulsaron.* Cuarto intermedio (1991) agosto, 90-112.

951 STRACK Peter y KUHNE Ekhard. *Los ritos religiosos de las reducciones jesuitas en conflicto por el control cultural. Semana santa y fiesta patronal en Chiquitos, Bolivia oriental.* Revista paraguaya de sociología 26 (1989) 35-50.

952 VIRREIRA GUZMÁN Jaime. *San Ignacio de Loyola en el corazón de América.* Dans: *Ignacio, magister en París* (nº 235) 695-707.

Brésil.

Voir nº 945.

953 BRUNO Cayetano S.D.B. *San Roque González de Santa Cruz y sus compañeros mártires rioplatenses (15 y 17 de noviembre de 1628)*. Investigaciones y ensayos 38 (1988) 147-171.

954 CAEIRO José S.I. *Jesuítas do Brasil e da Índia na perseguição do Marquês de Pombal (século XVIII). Baía 1936*. [A cura do P. Carlos BRESCIANI S.I.] Salvador 1990 8º [IV]-60.

Extraits fac-similés des pages 27-129 du texte portugais de sa relation signalée dans: Bibliographie II nº 7605.

955 CARDOSO Armando S.I. *A primeira casa de retiros no Brasil*. Itaici 3 (1990) 62-63.

956 FERNANDES José Maria S.I. *Arte jesuítica no Rio colonial*. PUC Ciência (1991) 6, 31-34.

957 KOHLHEPP Gerd. *Jesuitische Guaraní-Reduktionen in Nord-Paraná*, Dans: *Um der Freiheit willen. Festgabe J. und K. Schauf* (Pfullingen, Neske 1983) 194-208.

Réédition de l'article signalé dans: Bibliographie II nº 7919.

958 LAZZAROTTO Danilo. *Os sete povos das missões*. 3ª edição. Ijuí (FIDENE) 1981 8º 34. (= Cadernos do Museu 2).

959 MASSIMI Marina. *História da psicologia brasileira, da época colonial até 1934*. São Paulo (Editora Pedagógica e Universitária) 1990 8º 82.

Voir: Conceitos e métodos psicopedagógicos dos jesuítas no Brasil, 14-18.

960 MOURA Laércio Dias de S.I. *Os jesuítas e a formação do Brasil*. PUC Ciência (1991) 6, 56-64.

961 NEIS Lucio S.I. *Spanische Jesuiten in Rio Grande do Sul [19. Jhrt.]*. Jahrbuch der Familie (1991) 96-101.

962 NEVES Jayme Santos. *A outra história da Companhia de Jesus [no Brasil]*. Vitória 1984 8º 384.

Histoire étrange, mélange de choses curieuses.

963 NUNES Clarice. *Os jesuítas na educação brasileira: presença polêmica*. PUC Ciência (1991) 6, 51-55.

964 RABUSKE Arthur S.I. *Humor jesuítico. Um pouco da história dos jesuítas no Sul do Brasil*. São Leopoldo (Instituto Anchietano de Pesquisas) 1990 8º 96.

965 RUSCHEL Ruy Ruben. *Localização de sede jesuítica da missão dos Patos (1605-1607)*. Estudos leopoldenses 106 (1988) 47-83.

Canada.

966 CAMPEAU Lucien S.I. *Monumenta Novae Franciae*. V. *La bonne nouvelle reçue (1641-1643)*. Roma (Institutum Hist. S.I.) Montréal (Éditions Bellarmin) 1990 8º 50*-864. (= Monumenta historica S.I. 138).

967 CUSSON Gilles S.I. *Cent ans de ministère des Exercices à Québec, Villa Manrèse, 1891-1991*. Cahiers de spiritualité ignatienne 15 (1991) 555-636.

968 DAWSON J. Taylor. *An analysis of liturgical textiles at Sainte-Marie among the Hurons*. Material History Bulletin 24 (1986) 1-12.

969 *Dictionary of Jesuit Biography. Ministry of English Canada, 1842-1987*. Toronto, Ontario (Canadian Institute of Jesuit Studies) 1991 8° XXVIII-364.

970 DOIRON Normand. *Rhétorique jésuite de l'éloquence sauvage au XVIIe siècle. Les Relations de Paul Lejeune (1632-1642)*. XVIIe siècle 43 (1991) 375-402.

971 HENRY Bruce. *Friends of God. Joseph Chiwatenha and Marie Aonetta*. North Bay, Ontario (Tomiko Publications) 1991 12° x-122.

972 *Martyrs' Shrine*. Text by Martyrs' Shrine [James J. FARRELL S.I.] Photographs by Michael ODESSE. Produced by John G. ROACH. Midland, Ont. (Trillium Publishing) 1984 4° 80.

973 MORRISON K. M. *Baptism and alliance: the symbolic meditations of religious syncretism*. Ethnohistory 37 (1990) 416-437.
A propos de la méthode missionnaire des jésuites chez les indiens du Canada.

974 ROBERT Isabelle. *Étude des vestiges archéologiques de la mission des jésuites à Sillery*. Thèse à l'Université de Laval 1991.

975 TOUPIN Robert S.I. *Arpents de neige et robes noires. Brève relation sur le passage des jésuites en Nouvelle-France aux XVIIe et XVIIIe siècles*. Québec (Éditions Bellarmin) 1991 8° 130.

976 TRUDEL Marcel. *Le village en étoile, innovation des jésuites et non de Talon*. Revue d'histoire de l'Amérique française 44 (1991) 397-406.

Chili.

977 FOERSTER G., Rolf. *Las misiones de los jesuitas en la Araucanía: 1608-1767*. Mensaje 40 (1991) 64-70.

978 HANISCH ESPÍNDOLA Walter S.I. *La teología en Chile hispano*. Teologia y vida 32 (1991) 61-91.
Voir: Facultades de filosofía y teología de los jesuitas, 65-66; et passim.

979 URBINA BURGOS Rodolio. *El tiempo religioso en las misiones jesuíticas de Chiloé en los siglos XVII y XVIII*. Dans: *Actas de la primera y segunda jornadas internacionales en torno al barroco europeo y americano* (Valparaíso, Ediciones Universitarias de Valparaíso 1985) 151-158.

Colombie.

980 MORENO ARANGO Alberto S.I. – ACEVEDO TOBÓN Ignacio S.I. *En la paz de Cristo. Breves semblanzas de jesuitas colombianos*. III. *1978-1990*. Bogotá 1991 8° 164.

El Salvador.

981 BÖSING Waldemar S.I. *Sie starben für den Schutz der Armen*. Jahrbuch der Familie (1991) 7-11.
Morreram mártires porque lutaram pela causa dos pobres. Livro da família (1991) 136-140.

982 CARRANZA Salvador S.I. *Mártires de la UCA*. San Salvador (UCA Editores) 1990 8º 458.

983 DOGGETT Martha. *A study in U.S. human rights policy toward El Salvador: the Jesuit case*. America 165 (1991) 246-248.

984 HERNÁNDEZ PICO Juan S.I. *Martirio en la UCA: proceso al mundo*. Revista latinoamericana de teología 7 (1990) 235-254.

985 *In memoriam. Ignacio Ellacuría, Ignacio Martín-Baró, Segundo Montes, Juan Ramón Moreno, Amando López, Joaquín López y López, Elba y Celina Ramos*. Estudios centroamericanos 44 (1989) 997-1012.
CARDENAL Rodolfo S.I. *Ser jesuita hoy en El Salvador*, 1013-1039.
1. *El P. Ignacio Ellacuría (1930-1989)*, 1013-1021.
2. *El P. Ignacio Martín-Baró (1942-1989)*, 1021-1026.
3. *El P. Segundo Montes (1933-1989)*, 1027-1029.
4. *El P. Amando López (1936-1989)*, 1030-1033.
5. *El P. Juan Ramón Moreno (1935-1989)*, 1033-1035.
6. *El P. Joaquín López y López (1918-1989)*, 1036-1038.
7. *Elba y Celina Ramos*, 1038-1039.

986 Instituto de derechos humanos de la UCA. *El caso jesuitas: ¿una ruptura con la impunidad?* Estudios centroamericanos 45 (1990) 991-1014.

987 KAUFMANN Ludwig S.I. *1989: Les jésuites martyrs du San Salvador*. Dans: *Jésuites dans le monde* (nº 26) 61-68.

988 Lawyers Committee for Human Rights. *Informe sobre la investigación de los asesinatos de los jesuitas en El Salvador*. Estudios centroamericanos 45 (1990) 649-668.

989 O'KEEFE Vincent T. S.I. *The El Salvador trial in the Jesuit case*. America 165 (1991) 259-260.

990 SOBRINO Jon S.I. *Compañeros de Jesús. El asesinato-martirio de los jesuitas salvadoreños*. Estudios centroamericanos 44 (1989) 1042-1074; aussi dans: Revista latinoamericana de teología 6 (1989) 255-304; Diakonía 53 (1990) 3-66. – Bilbao (Sal terrae) 1990 8º 48. (= Aquí y ahora 4).
De gezellen van Jezus. De marteldood van de Salvadoriaanse Jezuïeten. Brussel (Broederlijk Delen) 1990 8º 54.
Companions of Jesus. The murder and martyrdom of the Salvadorian Jesuits. Anand (Gujarat Sahitya Prakash) 1991 12º VIII-78.
Cf. AHSI 60 (1991) nº 663.

991 *Testigos de la verdad. El asesinato de los jesuitas en El Salvador*. Lima (Centro de estudios y publicaciones) 1990 8º 180.

992 TOJEIRA José María S.I. *El caso jesuitas. ¿Quién los mandó a matar?* Estudios centroamericanos 45 (1990) 1015-1032.

Équateur.

993 CARMONA MORENO Félix O.S.A. *Fray Luis López de Solís O.S.A. y su fundación del Seminario San Luis de Quito, 1594*. Dans: *Agustinos en América y Filipinas* (Valladolid-Madrid 1990) 899-911.

994 *La Compañía de Jesús en el v centenario de san Ignacio de Loyola. Museo Jacinto Jijón y Caamaño de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador*. Quito 1991 8º 48.
VILLALBA F., Jorge S.I. *Los jesuitas llegados a América rememoran a sus héroes*, 5-17.
BRAVO Julián S.I. *Evangelización y cultura*, 19-27.
Obras que integran la muestra, 30-46.

995 MARONI Pablo. *Noticias auténticas del famoso río Marañón y misión apostólica de la Compañía de Jesús*. Edición por J. P. CHAUMEIL. Iquitos (IIAP – CETA) 1988 8º 566.

996 VILLALBA F., Jorge S.I. *Los religiosos en la evangelización. El Reino de Quito en el siglo XVI. Métodos introducidos por los jesuitas, 1586-1650*. Revista del Instituto de historia eclesiástica ecuatoriana 11 (1991) 151-301.

États-Unis.

997 CONN James Jerome S.I. *Catholic Universities in the United States and ecclesiastical authority*. Roma (Pont. Univ. Gregoriana) 1991 8º XVI-348. (= Analecta Gregoriana 259).
Voir: American Jesuit Universities and the Sacred Congregation of seminaries and universities, 62-68; Three U.S. Catholic Universities [Georgetown, St. Louis and Fordham], 122-184; Position of the Jesuit Educational Association, 209-211.

998 DONOVAN Charles G. S.I. – DUNIGAN David R. S.I. – FITZGERALD Paul A. S.I. *History of Boston College from the beginnings to 1990*. Chestnut Hill, Mass. (University Press of Boston College) 1990 8º XXII-584.

999 GARIBAY MADRIGAL Francisco Javier S.I. *Montezuma 1937 – Monterrey 1987*. Monterrey (Arzobispado) 1990 8º 12.

1000 GORMAN Vincent J. *Georgetown University, the early relationship with the Catholic University of America, 1884-1907*. Records of the American Catholic Historical Society of Philadelphia 102 (1991) 3, 13-31.

1001 HANN John H. *Missions to the Calusa*. Edited and translated by ... Gainesville (University of Florida Press) 1991 8º XX-460. (= Ripley P. Bullen Series).
Voir: Part II. Calusa in the late sixteenth century, 217-321. – Parmi les documents 3 relations du P. Juan Rogel (c. 1529-1619), 230-298, pris des «Monumenta antiquae Floridae».

1002 KUPKE Raymond J. (editor). *American Catholic preaching and piety in time of John Carroll*. Lanham (University Press of America) 1991 8º XIV-218. (= Melville studies in Church history 2).
LINCK Joseph C. *The Eucharist as presented in the Corpus Christi sermons of colonial Anglo-America*, 27-53.
KUPKE Raymond J. *Dearest Christians: a study of eighteenth century Anglo-American Catholic ecclesiology*, 55-86.
WINTERS Michael Sean. *Marian spirituality in early America*, 87-105.
Appendix: *Anglo-American Catholic sermons*, 137-212.
Ces trois études examinent les sermons des jésuites de la province de Maryland lesquels sont conservés dans l'«American Catholic sermon collection» dans la bibliothèque de l'Université Georgetown, Washington, D.C.
Deux autres articles sur John Carroll sont signalés dans la partie biographique.

1003 LAPOMARDA Vincent A. S.I. *The Jesuit missions of colonial New England*. Essex Institute Historical Collections 126 (1990) 91-109.

1004 MACDONNELL Joseph S.I. *Why are the Fairfield University Buildings named after dead Jesuits? and What do they have to do with life in the classroom and residence halls and with the mission of Fairfield University?* Fairfield, Connecticut 1990 8º [IV]-60.

1005 MCKEVITT Gerald. *Jesuit missionary linguistics in the Pacific Northwest. A comparative study.* Western Historical Quarterly 21 (1990) 281-404.

1006 O'NEILL Charles Edwards S.I. *Tamaroa: Mission microcosm of worldwide debate in 1700.* Dans: *Ecclesiae memoria. Miscellanea Josef Metzler* (Roma, Herder 1991) 393-406.

1007 *The Pacific Northwest tribes missions collection of the Oregon province archives of the Society of Jesus, 1853-1960.* Wilmington, Del. (Scholarly Resources) 1986. 34 reels with printed guide, 35 mm microfilm.

1008 STOETZER O. Carlos. *Raíces escolásticas de la Constitución nortamericana.* Revista de historia de América 99 (1985) 157-208.

Voir: Las verdaderas raíces: De Santo Tomás de Aquino por Suárez y Bellarmino a Burke, 177-189.

1009 VARGA Nicholas. *Baltimore's Loyola, Loyola's Baltimore, 1851-1986.* Baltimore (Maryland Historical Society) 1990 8º XVIII-594.

1010 VARGA Nicholas. *A clash of wills: the Curley-Bunn dispute, 1940-1941.* Records of the American Catholic Historical Society of Philadelphia 102 (1991) 3, 33-54.

Discussion entre Michael Curley, archevêque de Baltimore, et le P. Edward Bunn S.I. président et recteur du collège Loyola à propos du testament de Madame Frances Stuart.

Guatemala.

1011 HOEGEN Miguel von. *La Universidad Rafael Landívar: Un caso de demanda de estudios universitarios inelástica.* Cultura de Guatemala 3 (1983) 1, 31-40.

Mexique.

1012 BINKOVÁ Simona. *Historické a etnografické prameny bohemikálního původu ke studiu severozápadních oblastí Nového Španělska.* Dissertation à l'Université Karlova de Praha 1991 4º IV-282.

Traduction: Sources historiques et ethnographiques de l'origine tchèque pour l'étude du territoire nord-ouest de la Nouvelle Espagne.

1013 CHIABÒ María – VARGAS ALQUICIRA Silvia. *Catálogo de los documentos latinos del Fondo jesuítico del Archivo general de la Nación de la ciudad de México.* México (Universidad Nacional Autónoma de México) 1987 8º 144. (= Cuadernos del Centro de estudios clásicos 21).

1014 DEL BARCO Miguel S.I. *Historia natural y crónica de la antigua California (Adiciones y correcciones a la noticia de Miguel Venegas).* Edición, estudio preliminar, notas y apéndices de Miguel LEÓN-PORTILLA. México (Universidad Nacional Autónoma) 1988 8º 482.

Cf. Bibliographie II nº 9489.

1015 *Francisco Javier Alegre y Diego José Abad, humanistas gemelos.* Prólogo, selección, traducción, edición y notas de Julio PIMENTEL ÁLVAREZ. México (Universidad Nacional Autónoma de México) 1990 8º XLIV-41-41. (= Bibliotheca humanistica mexicana 5).
Francisco Javier Alegre, 1-24.
Diego José Abad, 25-41.

1016 KAŠPAR Oldřich. *Los jesuitas checos en la Nueva España, 1678-1767.* México (Universidad Iberoamericana) 1991 8º 132.

1017 KINO Eusebio Francesco. *Favori celesti. Cronaca della Pimeria Alta.* A cura di Giuseppe MELLINATO S.I. Trento (Provincia autonoma di Trento) 1991 4º 240.

1018 MARLEY David. *Guía de la Serie Jesuitas del Archivo general de la Nación [de México].* Windsor, Ontario 1990 4º 123.

1019 ORTIZ VÁZQUEZ F. Javier. *«El triunfo de los santos» y el teatro jesuita del siglo XVI en México.* Anales de la literatura hispanoamericana 18 (1989) 19-28.

1020 OSORIO ROMERO Ignacio. *La enseñanza del latín a los indios.* México (Universidad Nacional Autónoma de México) 1990 8º LXXXII-60-60. (= Bibliotheca humanistica mexicana 4).
Voir: Los jesuitas y la enseñanza del latín a los indios, LI-LXVII.

1021 OSORIO ROMERO Ignacio. *Tres joyas bibliográficas para la enseñanza del latín en el siglo XVI novohispano.* Nova tellus 2 (1984) 165-200.
Les deux derniers livres (179-190) ont été publiés «in Collegio Sanctorum Petri et Pauli» 1577.

1022 PESCADOR J. J. *Devoción y crisis demográfica: la Cofradía de san Ygnacio de Loyola, 1761-1821.* Historia mexicana 39 (1990) 767-801.

1023 QUIÑONES MELGOZA José. *Poesía neolatina en México en el siglo XVI.* México (Universidad Nacional Autónoma de México) 1991 8º 60. (= Bibliotheca humanistica mexicana 8).
Voir: El segundo periodo (1573-1600). Llegada de los jesuitas, ... 29-37 46-50.

1024 RODRÍGUEZ Miguel Ángel S.I. *Monumenta mexicana.* VIII *(1603-1605).* Editados y anotados por ... Roma (Institutum Hist. S.I.) 1991 8º XXII-74*-684. (= Monumenta historica S.I. 139).

1025 RUBIO I MORA Albert. *Los jesuitas en Baja California.* Cuadernos hispanoamericanos (1991) noviembre, 49-67.

1026 TARDIEU Jean-Pierre. *Les jésuites et la pastorale des noirs en Nouvelle-Espagne (XVIe siècle).* Ibero-Amerikanisches Archiv 16 (1990) 529-544.

1027 VIVEROS G. *Biografías jesuíticas del siglo XVII.* Efemérides mexicana 7 (1989) 243-288.

Paraguay.

Voir nº 945.

1028 BLANCH Josep M. S.I. i TARGA Carles. *Un paradís perdut. Les reduccions dels jesuïtes al Paraguai (ss. XVII-XVIII).* Barcelona (Jesuïtes de Catalunya) 1991 4º [26].
Un paraíso perdido. Las reducciones de los jesuitas en el Paraguay (ss. XVI-XVIII). Textos y adaptación del guión: Matías GARCÍA S.I. Barcelona (Jesuitas de Andalucía y Canarias) 1991 4º [24].

1029 BÖSING Waldemar S.I. *Unvergeßliche Kathedralen des Urwaldes*. Jahrbuch der Familie (1991) 144-149.

1030 CARBONELL DE MASY Rafael S.I. *A autonomia dos povos guaranis evangelizados pelos jesuítas (1609-1767)*. Brotéria 132 (1991) 483-492.

1031 CARBONELL DE MASY Rafael S.I. *Les «réductions» du Paraguay (1609-1767)*. Études 375 (1991) 101-108.

1032 CRO Stelio. *Las reducciones jesuíticas en la encrucijada de dos utopías*. Dans: *Las utopías en el mundo hispánico* (Madrid, Casa de Velázquez 1990) 41-56.

1033 FERRER BENIMELI José Antonio S.I. *La expulsión de los jesuitas del Paraguay, según fuentes diplomáticas francesas*. Dans: *Ignacio, magister en París* (nº 235) 265-286.
Cf. AHSI 60 (1991) nº 688.

1034 FIORI Antonio. *I gesuiti nel Paraguay*. Studium 83 (1987) 243-252.

1035 FLORES Moacyr. *A catequese dos guaranis e os conflitos com o colonialismo espagnol*. Veritas 35 (1990) 191-205.

1036 FRANZE Juan Pedro. *La labor de los misioneros músicos en la provincia jesuítica del Paraguay*. Revista musical venezolana 7 (1986) enero-mayo, 53-61.

1037 MAEDER Ernesto J. A. *Cartas anuas de la provincia jesuítica del Paraguay, 1632 a 1634*. Introducción de ... Buenos Aires (Academia Nacional de la historia) 1990 8º 236.

1038 MAEDER Ernesto J. A. *Las misiones guaraníes. Historia demográfica y conflictos con la sociedad colonial (1641-1807)*. Revista paraguaya de sociología 25 (1988) 101-115.

1039 MAEDER Ernesto J. A. *Panfletos y novelas sobre las misiones jesuíticas de guaraníes*. Res gesta 25 (1989) 47-64.

1040 MARTINS Maria Cristina Bohn. *A antropofagia e os guaranis*. Estudos leopoldenses 104 (1988) 41-43.

1041 MARTINS Nestor Torelly. *Aspectos do sistema educacional desenvolvida nas reduções jesuítico-guaranis*. Estudos leopoldenses 119 (1990) 33-39.

1042 MEIER Johannes. *Die Missionen der Jesuiten bei den Guarani-Völkern in Paraguay, eine unterdrückte Alternative im Kolonialsystem*. Dans: *Wem gehört Lateinamerika? Die Antwort der Opfer*. (München-Zürich, Schnell und Steiner 1990) 59-79.

1043 MELIÀ Bartomeu S.I. *Missão por redução*. Estudos leopoldenses 110 (1989) 21-36.

1044 MELO Sebastião J. de Carvalho e (Marquês de Pombal). *República jesuítica ultramarina*. Porto Alegre (Martins Livreiro) Santo Angelo (Centro de cultura missioneira) 1989 8º 38.

1045 PALACIOS Silvio – ZOFFOLI Ena. *Gloria y tragedia de las misiones guaranies. Historia de las reducciones jesuíticas durante los siglos XVII y XVIII en el Río de la Plata*. Bilbao (Mensajero) 1991 8º xx-436 et 40 pl.

1046 RANDLE Guillermo S.I. *El origen urbano de las misiones jesuitas*. Documentos de arquitectura nacional y americana 26 (1988) 30-36.

1047 *Tentación de la utopía. Las misiones jesuíticas del Paraguay.* Prólogo de Augusto ROA BASTOS. Introducción y edición de Jean-Paul DUVIOLS y Rubén BAREIROS SAGUIER. Barcelona (Tusquets – Círculo) 1991 8º 218.

Pérou.

1048 ACOSTA José de. *Historia natural y moral de las Indias.* Edición de José ALCINA FRANCH. Madrid (Editorial Historia 16) 1987 8º 516. (= «Crónicas de América» 34).

Article de compte rendu:

DEL PINO Fermín. *Edición de crónicas de Indias e historia intelectual, o la distancia entre José de Acosta y José Alcina.* Revista de Indias 50 (1990) 861-878.

1049 LAVALLÉ Bernard. *La admisión de los americanos en la Compañía de Jesús: el caso de la provincia peruana en el siglo XVI.* Histórica 9 (1985) 137-153.

Cf. AHSI 57 (1988) nº 484.

1050 NIETO VÉLEZ Armando S.I. *La Compañía de Jesús en el Perú.* Dans: *Semana ignaciana* (nº 377) 25-38.

Uruguay.

1051 CRAWFORD Leslie. *La provincia uruguaya del Tape.* Montevideo (Ediciones GEOSUR) 1983 8º 120.

Sur la société indienne organisée par les jésuites.

Vénézuéla.

1052 DEL REY FAJARDO José S.I. *Fuentes para el estudio de las misiones jesuíticas en Venezuela (1625-1767).* Paramillo 7 (1989) 169-349.

1053 GONZÁLEZ OROPEZA Hermann S.I. *La expulsión de los jesuitas en la Venezuela hispana.* Montalbán 23 (1991) 35-68.

1054 GONZÁLEZ OROPEZA Hermann S.I. y CARÍAS Rafael S.I. *El Seminario de Caracas y los jesuitas.* Montalbán 23 (1991) 15-34.

1055 SAMUDIO A. – EDDA O. *Legado para un colegio jesuítico en la villa de San Cristóbal en 1667.* Paramillo 8 (1989) 681-686.

1056 VIRTUOSO Francisco José S.I. *Mérida, Maracaibo y Coro y los jesuitas de los siglos XVII y XVIII.* Montalbán 23 (1991) 69-100.

C. ASIE.

1057 DIDIER Hugues. *Interférences islamochrétiennes dans les représentations du bouddhisme.* Islamochristiana 16 (1990) 115-138.

Dans la première partie, l'auteur montre la représentation du bouddhisme par nos anciens missionnaires: A. de Andrade, M. Ricci, R. de Nobili et autres, 1-11.

1058 MATOS Manuel Cadafaz de. *A tipografia de expressão cultural portuguesa no Oriente nos séculos XVII e XVIII (Índia, China e Japão).* Dissertação na Universidade Nova de Lisboa 1990 4º 346 292-[9].

1059 RADULET Carmen M. *D. António José de Noronha, vescovo di Halicarnasso e il suo «Consiglio per l'espulsione dei denominati gesuiti dalle missioni orientali».* Studi e ricerche sull'Oriente cristiano 14 (1991) 435-463.

Cambodge.

1060 RUIZ-DE-MEDINA Juan S.I. *La entrada del Evangelio en Camboya en los siglos 16-18.* Boletín de la Asociación española de orientalistas 27 (1991) 73-85.
Voir: El primer intento jesuítico en Camboya, etc., 77-85.

Chine.

1061 CHEN Chih-mai. *Pierwsi jezuici w Chinach.* Kalendarz Serca Jezusowego (1991) 52-63.
Traduction: Les premiers jésuites en Chine.

1062 DUTEIL Jean-Pierre. *La Chine et les «Lumières».* Mélanges de science religieuse 48 (1991) 15-19.
L'influence de la Chine par l'intermédiaire de la mission jésuite de Pékin.

1063 GOLVERS Noël. *Wetenschappelijke literatuur in het Latijn door de Jezuïeten in 17e-eeuws China: een overzicht.* Zeventiende Eeuw 7 (1991) 81-100.

1064 MARILUZ URQUIJO AHOD José M. *La China, utopía rioplatense del siglo XVIII.* Revista de historia de America 98 (1984) 7-31.
Surtout par les informations des missionnaires jésuites.

1065 *O Observatório astronómico de Pequim sécs. XVI a XIX.* Exposição iconográfica integrada nas comemorações do ano inaciano ... Macau (Instituto Cultural) 1990 8º [14].

1066 PROENÇA Luís S.I. *Nas pegadas de Xavier ... Jesuítas em Macau.* Macau (Jesuítas) 1990 4º [52].

1067 STANDAERT Nicolas S.I. *The Jesuit presence in China (1580-1773). A statistical approach.* Sino-Western Cultural Relations Journal 13 (1991) 4-17.

Indes.

1068 BAŠIĆ Karmen. *Misijski centar hrvatskih i slovenskih misionara Družbe Isusove u Bengalu (istraženo do 1940).* Most – The Bridge 4 (1990) 353-360.
Traduction: Centre missionnaire des jésuites croates et slovènes au Bengale (recherches depuis 1940).

1069 CORREIA-AFONSO John S.I. *The second Jesuit mission to Akbar (1591).* Indica 28 (1991) 73-93.

1070 DE SMET Richard S.I. *The Exercises in India: an early ignatian revival.* Ignis 20 (1991) 191-198.

1071 FERNANDES Walter S.I. *Jesuit contribution to social change in India: 16 to 20th centuries.* Vidyajyoti Journal of Theological Reflexion 55 (1991) 309-326 369-384.

1072 GORDON Douglas S.I. *The Jesuit story in Andhra.* Jivan (1989) August, 19-21; September, 11-13.

1073 HAMBYE E. R. S.I. *A contemporary Jesuit document on Guru Arjun Dev's martyrdom*. Sikh Review 37 (1989) June, 9-16.

1074 HAMBYE E. R. S.I. *Le remplacement des jésuites de la mission du Carnate*. Dans: *Ecclesiae memoria. Miscellanea Josef Metzler* (Roma, Herder 1991) 243-250.

1075 HOSTEN H. S.I. *The Annual relation of Father Ferdinand Guerreiro S.I. for 1607-1608*. Dans: *Selections from the Journal of the Punjab Historical Society*. III (Lahore 1982) 75-98.

Réédition de l'article signalé dans: Bibliographie II nº 11200.

1076 HOSTEN H. S.I. *The family of Lady Juliana Dias Costa*. Dans: *Selections from the Journal of the Punjab Historical Society*. III (Lahore 1982) 64-74.

Réédition de l'article signalé dans: Bibliographie II nº 11341.

1077 LAFONT Jean-Marie. *The quest for Indian manuscripts by the French in the eighteenth century*. Dans: *Indo-French relations: History and perspectives* (New Delhi, India International Centre 1990) 3-35.

A propos de la collaboration des missionnaires jésuites voir: 4-8.

1078 MARIOTTI Adriano. *La prima missione dei gesuiti alla corte di Akbar (1580-1583)*. Dans: *India tra Oriente e Occidente* (Milano, Edizioni Universitarie, Jaca 1991) 75-100.

1079 MUHAMMED K. K. *Excavation of a Catholic chapel at Fatehpur Sikri*. Indica 28 (1991) 1-11.

1080 PASCUAL OIZ Henry S.I. *Blessed by the Lord. A history of the Patna Jesuits, 1921-1981*. Patna (Patna Province Jesuits) 1991 8º VIII-a-p-368.

1081 QAISAR A. Jan. *Depiction of the Jesuit priests and the Portughese in Mughal paintings*. Revista de cultura 13-14 (1991) 317-327.

1082 ROONEY John. *The hesitant dawn (Christianity in Pakistan, 1579-1760)*. Rawalpindi (Christian Study Centre) 1984 8º 122.

Voir: Missions under Akbar (1579-1605), 31-55; Missions under Jahangir (1605-1627), 57-70; Missions under the later Mughals (1625-1760), 85-96.

1083 SORRENTINO Antonio. *Missionari napoletani nell'India meridionale*. Dans: *Napoli e l'India* (Napoli, Istituto Universitario Orientale 1990) 393-403.

Parmi eux les jésuites: Leonardo Cinnamo (393-397), Giacomo Tommaso de Rossi (399-400), Ignazio Bruno (400) et Giulio Cesare Potenza (401).

1084 TETE Peter S.I. *The Kharias and the history of the Catholic Church in Biru*. Ranchi (St. Albert's College) 1990 8º [XXVIII]-316.

Présentation par l'auteur:

La Chiesa cattolica di Biru (1889-1940). Sviluppo di una missione. Popoli (1991) 3, 48-50.

1085 *To Chotanagpur with love and service. Pioneers in the Ranchi Jesuit province*. Edited by Peter TETE S.I. Ranchi (Ranchi Jesuit Society) 1991 8º XII-174.

Contient 10 esquisses biographiques, signalées à leur place.

1086 VELEZ Manuela Blanco. *Notas sobre o poder temporal da Companhia de Jesus na Índia (século XVII)*. Studia 49 (1989) 195-214.

1087 ZORIĆ Damir. *Neobična energija i ljubav. Etnološki prinosi isusovačkih misionara u Indiji.* Most - The Bridge 4 (1990) 361-383.

Traduction: Énergie et amour extraordinaires. Contribution ethnologiques des jésuites missionnaires aux Indes.

Indonésie.

1088 JACOBS Hubert S.I. *Primeira missão jesuítica na fronteira oriental com o Islão.* Brotéria 132 (1991) 123-129.

Japon.

1089 *Anno 1585: Milano incontra il Giappone. Testimonianze della prima missione giapponese in Italia.* Milano (Camera di commercio) 1990 4° 256.
BOSCARO Adriana. *Giapponesi in Europa nel XVI secolo,* 71-100.
VALIGNANO Alessandro. *De missione legatorum iaponensium ad Romanam Curiam,* 177-188 (en fac-simile).
GUALTIERI Guido. *Relazioni della venuta degli ambasciatori giapponesi a Roma sino alla partita di Lisbona,* 189-232 (en fac-simile).

1090 LÓPEZ-GAY Jesús S.I. *La consulta «ad modum synodi» di Nagasaki, 1598.* Dans: *Ecclesiae memoria. Miscellanea Josef Metzler* (Roma, Herder 1991) 251-266.

1091 OBARA Satoru S.I. *Kirishitan Jidai no Zezusu no Konpania.* Dans: *Ignatius* (n° 236) 56-73.

Traduction: La Compagnie de Jésus à l'époque de Kirishitan.

1092 OBARA Satoru S.I. *Unity and mission. Ignatius and the Compañía de Jesús in the early Christian era in Japan.* Sophia 40 (1991) 3-16 (en japonais).

1093 PROUST Jacques. *L'échec de la première mission chrétienne au Japon (XVI-XVII siècles).* Études théologiques et religieuses 66 (1991) 183-206 359-381.

La source principale de ce travail est l'ouvrage de G. Elison, «Deus destroyed», cf. Bibliographie II n° 12079.

1094 *The Quincentenary of the birth of St. Ignatius. - Searching for the origin of Sophia University's idea of education: A symposium.* Sophia 40 (1991) 17-47 (en japonais).

1095 RUIZ-DE-MEDINA Juan S.I. *Documentos del Japón 1547-1557.* Editados y anotados por ... Roma (Instituto Histórico de la Compañía de Jesús) 1990 8° 54*-792. (= Monumenta historica S.I. 137).

1096 RUIZ DE MEDINA Juan S.I. *«El trato de la seda» en Japón y los jesuitas.* Dans: *Ecclesiae memoria. Miscellanea Josef Metzler* (Roma, Herder 1991) 307-318.

1097 SORGE Giuseppe. *Il cristianesimo in Giappone e la seconda ambasceria nipponica in Europa.* Bologna (Editrice CLUEB) 1991 8° 118.

1098 YŪKI Ryōgo S.I. *Kirishitan Jidai no senkyō ni ikitsuzukeru Ignacio.* Dans: *Ignatius* (n° 236) 74-91.

Traduction: La survivance d'Ignace dans la prédication de l'époque Kirishitan.

Laos.

1099 RUIZ DE MEDINA Juan S.I. *Presencia cristiana en Laos el siglo XVII. Mateo Cebrián, cofundador de la misión.* Boletín de la Asociación española de orientalistas 26 (1990) 265-283.

Liban.

1100 HECHAÏMÉ Camille S.I. *Al-yasū'īyūn wa mağallat «al-Machriq», ta' rīḫ wa a'lām 1898-1970*. al-Machriq 65 (1991) 9-34.
Traduction: Les jésuites et la revue «al-Machriq», histoire et dates.

Pakistan.

1101 FELIX O.C. *Jesuit mission in Lahore*. Dans: *Selections from the Journal of the Punjab Historical Society*. III (Lahore 1982) 124-150.
Réédition de l'article signalé dans: Bibliographie II nº 12346.

Philippines.

1102 ARCILLA José S. S.I. *Jesuit perceptions of indigenous culture in 19th-century Philippines*. Dans: *Ignacio, magister en Paris* (nº 235) 47-60.

1103 BACATAN José T. S.I. *Four educational extension projects in Southern Mindanao*. Kinaadman 13 (1991) 153-164.

1104 BERNAD Miguel A. S.I. *The Tamontaca experiment in Southern Mindanao, 1861-1899*. Kinaadman 13 (1991) 1-30.

1105 CEBRERO Cicero D. S.I. *The beginnings of the Nazareno parish of Cagayan de Oro, 1958-1980*. Kinaadman 13 (1991) 134-142.

1106 EHLEN Bernhard S.I. *The «German Doctors» in Mindanao and the community Health Care Center in Cagayan de Oro*. Kinaadman 13 (1991) 165-168.

1107 MALLEY William J. S.I. *The dynamics of the ignatian vision of education in the Ateneo de Davao University*. Tambara 7 (1990) 1-38.

1108 MERCADO Anselmo B. *An international training program for rural leadership [at Xavier University], 1964-1990*. Kinaadman 13 (1991) 143-152.

1109 PARPAN Alfredo G. S.I. *Philippine Jesuits under martial law, 1972-1981*. Kinaadman 13 (1991) 171-183.

1110 POLLOCK John A. S.I. *American Jesuits in Mindanao: Recollections of the early years, 1927-1954*. Kinaadman 13 (1991) 76-94.

1111 RICARD Albert S.I. *Jesuit apostolate among the Chinese in the Southern Philippines*. Kinaadman 13 (1991) 95-106.

1112 *Two letters to (or concerning) the Jesuits imprisoned in Cagayan de Misamis, 1899-1900*. Kinaadman 13 (1991) 233-240.

Sri Lanka.

1113 PERNIOLA V. S.I. *The Catholic Church in Sri Lanka. The Portuguese period*. II. *1566-1619. Original Documents translated into English*. Dehiwala (Tisara Prakasakayo) 1991 8º XXVI-488. (= The Ceylon Historical Journal, Monograph Series 15).
Cf. AHSI 59 (1990) nº 461.

D. Afrique.

1114 Correia Francisco Augusto da Cruz S.I. *O método missionário dos jesuítas em Moçambique de 1881 a 1910. Um contributo para a história da missão da Zambézia.* Excerpta ex dissertatione in Pont. Univ. Gregoriana. Roma (PUG) 1990 8º 116.

1115 Housselin-Ahmed A. *Heurs et malheurs des missionnaires jésuites en Éthiopie aux* XVIe-XVIIe *siècles.* Mémoires de maîtrise à l'Université de Tours 1989.

1116 *Jésuites en Afrique.* [Par les soins du] P. Yves Morel S.I. Pirogue (1989) décembre, 1-30.

1117 Libois Charles S.I. *Ba'athtā-l-Yasu'iyyin ladā Aqbaṭ Maṣr, 1561-1563; 1582-1585.* al-Machriq 65 (1991) 89-123.

Traduction: Les deux missions des jésuites auprès des Coptes d'Égypte.

1118 Libois Charles S.I. *L'Égypte et les jésuites de l'ancienne Compagnie.* Excerpta ex dissertatione in Pont. Univ. Gregoriana. Roma (Tip. Poliglotta P.U.G.) 1991 8º 228.

1119 MacGarry Brian S.I. *Jesuits in Africa.* Harare, Zimbabwe (Transworld Printers) 1990 8º 24.

1120 *Our mission 450 years later. Society of Jesus, Eastern Africa Province.* Nairobi 1991 8º 71.

1121 Silva António da S.I. *Aspectos científicos da antiga missão na África sul-oriental.* Bracara Augusta 38 (1984) 165-172.

1122 Sousa José Augusto Alves de S.I. *Os jesuítas em Moçambique, 1541-1991, no cinquentenário do 4º periodo da nossa missão.* Braga (Livraria A.I.) 1991 8º 216.

Article de compte rendu:

Assis Xavier de. *Jesuítas em Moçambique: mais um livro-testemunho.* Brotéria 133 (1991) 564-567.

E. Océanie.

1123 Hezel Francis X. S.I. *The Catholic Church in Micronesia. Historical essays on the Catholic Church in the Caroline-Marshall Islands.* Chicago (Loyola University Press) 1991 8º VIII-294.

III. LES PERSONNES.

Dictionnaires.

1124 Dictionnaire de biographie française 16, fasc. 105 (1991).
DUCLOS P. S.I. *Jerphanion, Alban de,* 655; *Jerphanion, Guillaume de,* 656; *Joannis, Joseph de,* 667; *Jobert, Louis,* 681-682.

1125 Dictionnaire de spiritualité 15, fasc. 99-101 (1991).
DUCLOS Paul S.I. *Thiroux, Étienne,* 705-707; *Tylkowski, Adalbert,* 1356-1357; *Tyran, Jacques,* 1371-1372; *Tyszkiewicz, Georges,* 1383.
WALSH Michael J. S.I. *Thurston, Herbert,* 911-913.
BECKER Constantin S.I. *Thyraeus, Pierre,* 913-916; *Trinkellius Zacharie,* 1324-1325; *Tschupik, Johannes Nepomuk,* 1345-1346.
RODRÍGUEZ MOLERO Francisco J. S.I. *Toledo, Francisco de,* 1013-1017.
RUIZ JURADO Manuel S.I. *Torres, Alphonse,* 1059-1062; *Torrubia, Pierre,* 1067.
DUMEIGE Gervais S.I. *Truhlar, Charles Vladimir,* 1336-1338.
DALY Gabriel. *Tyrrell, George,* 1372-1383.

1126 Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques 24. fasc. 138-140 (1991).
AUBERT R. *Hermann, Anton,* 82-83; *Hertenberger, Conrad,* 218; *Hervás y Panduro, Lorenzo,* 231-233; *Heur, Jean d',* 314-315; *Hilgers, Joseph,* 535; *Hincza, Martin,* 598; *Hinteroecker, Johann Nepomuk,* 615-616; *Hoeck, Franz,* 725-726.
MEDINA F. B. S.I. *Hernáez Alonso, Francisco Javier,* 123-124; *Hernández y Gimeno, Pablo,* 135-136.
PIROTTE J. *Hervieu, Julien-Placide,* 246-248; *Hinderer, Romain,* 600-601.
DUCLOS P. S.I. *Heude, Pierre,* 309-310.
SZILAS L. S.I. *Heyrenbach, Joseph Benedikt,* 369; *Hillenbrandt, Johann,* 542-543; *Hochbichler, Johann Evangelist,* 701; *Hoedl, Joachim,* 727; *Hoeller, Anton,* 739-740.
HOLT T. G. S.I. *Heywood, Eliseus,* 371-372; *Hildyard, Thomas,* 531.
MARTÍNEZ DE LA ESCALERA J. S.I. *Higuera, Jerónimo de la,* 441-443.
HERMANS M. S.I. *Hock, Everard,* 712-714.
CONZEMIUS V. *Hoensbroech, Paul von,* 748-750.

1127 Dizionario biografico degli italiani 38-39 (1990-1991).
Dans le vol. 38:
BERTUCCIOLI Giuliano. *De Marini, Giovanni Filippo,* 542-545.
SANFILIPPO Matteo. *De Nobili, Roberto,* 762-766.
Dans le vol. 39:
BÖSEL Richard. *De Rosis, Giovanni,* 174-175.
BARTOCCI Aldo. *De Santi, Angelo,* 327-329.
TOSCANO Giuseppe. *Desideri, Ippolito,* 369-372.
BERTUCCIOLI Giuliano. *De Ursis, Sabatino,* 498-500.
MONACO Giuseppe. *De Vico, Francesco,* 554-555.
STELLA Pietro. *Diessbach, Nikolaus Joseph Albert,* 791-794.

1128 Marienlexikon. Erzabtei St. Ottilien 1 (1988) – 3 (1991).
Dans le vol. 1 (1988):
ROVIRA G. *Aldama, José Antonio de,* 91; *Baeza, Diego de,* 334.

Stegmüller O. *Álvarez de Paz, Diego*, 122: *Anchieta, José de*, 137-138; *Arnaldi, Domenico*, 244-245; *Ballerini, Antonio*, 345; *Bellarmin, Robert*, 418-419; *Binet, Étienne*, 488; *Bivero, Pedro de*, 499; *Boissieu, Anton*, 528; *Camargo, Ignacio de*, 642-643.

Switek G. S.I. *Auriemma, Thomas*, 301.

Rzepkowski H. *Azevedo, Inácio*, 325; *Beschi, Costanzo Giuseppe*, 463-464; *Brancati, Francesco*, 557; *Brébeuf Jean de*, 573; *Britto, Johannes de*, 590; *Carroll, John*, 659.

Seybold M. *Bagnati, Simon*, 334; *Barry, Paul*, 381; *Billot, Louis*, 487.

Courth F. *Bainvel, Jean-Vincent*, 335.

Wehrli M. *Balde, Jakob*, 338-339.

Wicki J. S.I. *Baldinucci, Antonio*, 340; *Berchmans, Johannes*, 433; *Berthieu, Jakob*, 456.

Wiegand H. *Bisselius, Johannes*, 496-497.

Scheffczyk L. *Canisius, Petrus*, 647-648.

Dans le vol. 2 (1989):

Böhm I. *Chanut, Antoine*, 18.

Rzepkowski H. *Charles, Pierre*, 32; *Claver, Pedro*, 69; *Daniélou, Jean*, 134; *Diaz, Manuel*, 186; *Florencia, Francisco de*, 479.

Siudi T. *Chometowski, Jan*, 47; *Fenicki, Franciszek Stanislaw*, 462.

Stegmüller O. *Clorivière, Pierre-Joseph Picot de*, 73; *Coster, Franz*, 101-102; *Courcier, Pierre*, 104; *Crasset, Jean*, 107; *Delrio, Martin Anton*, 166; *Deslions, Antoine*, 174.

Wicki J. S.I. *Colombière, Claude de la*, 79; *Franciskus Xaverius*, 518-519; *Gárate, Franz*, 578-579; *González de Santa Cruz, Roque*, 680.

Wittkemper K. *Cornelius a Lapide*, 96.

Pörnbacher H. *Denis, Michael*, 171; *Drexel, Jeremias*, 245-246.

Dobiosch H. *Druzbicki, Kasper*, 252-253.

Krumscheid P. S.I. *Eberschweiler, Wilhelm*, 272.

Dékány E. *Faludi, Ferenc*, 438.

Benkő A. S.I. *Gallus, Tibor*, 577-578.

Schütz A. *Gracián y Morales, Baltasar*, 700.

Dans le vol. 3 (1991):

Schäfer Ph. *Gregor v. Valencia*, 18-19.

Bäumer R. *Grisar, Hartmann*, 31.

Kapitanović V. *Grizogon, Lovro*, 31-32; *Habdelić, Juraj*, 66; *Kašić, Bartul*, 520.

Rzepkowski H. *Hanxleden, Johann Ernst*, 80; *Hinderer, Roman*, 209-210.

Blom J. M. *Hawkins, Henry*, 87; *Hopkins, Gerard Manley*, 245-246.

Tüskés G. *Hevenesi, Gábor*, 181.

Pörnbacher H. *Hueber, Ferdinand*, 256-257.

Gemert G. van. *Hunolt, Franz*, 267-268.

Switek G. S.I. *Jeningen, Philipp*, 362.

Haacke R. *Kleutgen, Joseph*, 571.

Dola K. *Kostka, Stanislaus*, 652.

1129 Neue Deutsche Biographie 15 (1987) – 16 (1990).

Dans le vol. 15:

Baum Wilhelm. *Maass, Ferdinand*, 600-601.

Dans le vol.16:

Schneider Ivo. *Marci von Kronland, Johann Marcus*, 119-120.

Schatz Klaus S.I. *Marieaux, Walter*, 212.

Bauer Barbara. *Masen, Jacob*, 353-354.

Sandfuchs Wilhelm. *Mayer, Rupert*, 553-554.

Weitlauff Manfred. *Mayr, Georg*, 560-561.

1130 Polski Słownik Biograficzny 32 (1991).
GRZEBIEŃ Ludwik S.I. *Rostan, Aleksander*, 152-153; *Rostowski, Stanisław*, 173-174; *Rościszewski, Franciszek*, 276-277; *Roth, Michał*, 292-293; *Rudnicki, Przemysław Jakub*, 644-646; *Rudomina, Andrzej*, 666-667.
NATOŃSKI Bronisław S.I. *Rostworowski, Jan Kanty*, 202-208; *Rościszewski, Wojciech*, 282-284; *Rozdrażewski, Stanisław*, 380-384.
BRONOWSKI Franciszek. *Rostworowski, Tomasz*, 241-246.
GETTER Marek. *Roszak, Edmund*, 251.
DAROWSKI Roman S.I. *Roszkowski, Ludwik*, 266-267.
KUMOR Bolesław. *Roth, Jan*, 291-292.
OKOŃ Jan. *Rudnicki, Dominik*, 618-619.

Acosta José de 1540-1600.
Voir nº 1048.

1131 BONAVIA Duccio [et autres]. *Tras la huella de Acosta 300 años después: consideraciones sobre su descripción del «mal de altura»*. Histórica 1 (1984) 1-31.

1132 DURÁN Juan Guillermo. *Monumenta catechetica hispanoamericana (Siglos XVI-XVIII)*. II. *(Siglo XVI)*. Buenos Aires (Facultad de teología de la Pont. Univ. Cat. Argentina) 1990 8º 802.
Voir: Los catecismos limenses (Lima, 1584-1585), 331-786. Dans l'introduction: Autor principal, el P. José de Acosta, 389-391; Semblanza del Padre Acosta, 391-395.

1133 LAURENTI Joseph L. *José Acosta S.I. (1540-1600). Fondos raros localizados sobre temas americanistas*. Cuadernos para investigación de la literatura hispánica 12 (1990) 105-124.

1134 MUSTAPHA Monique. *L'après-lascasisme au Pérou chez les pères de la Compagnie de Jésus: Acosta*. Dans: *Autour de Las Casas* (Paris, Tallandier 1987) 219-234.

1135 NIETO Armando S.I. *El Padre José de Acosta y su comprensión del mundo indígena*. Lima (Vida y espiritualidad) 1988 12º 14.
Réédition de l'article signalé dans AHSI 56 (1987) nº 492.

Acquaviva Claudio 1543-1615.

1136 BIONDI Daniela. *Acquaviva, Claudio*. Enciclopedia pedagogica (1989) 67.

Afonso Gaspar 1554-1618.

1137 *Naufragi e peregrinazioni di Gaspar Afonso*. Edizione critica di Giulia LANCIANI. Milano (Cisalpino-Goliardica) 1984 8º 112. (= Letterature e culture dell'America latina 10).

Aguirre Juan Bautista de 1725-1786.

1138 Juan Bautista de Aguirre. *Física*. Estudio introductorio de Julio TERÁN DUTARI. Quito (Pontificia Universidad Católica) 1982 8º 632. (= Biblioteca San Gregorio 1).

Alberti Alberto 1593-1676.

1139 SIGNOROTTO Gianvittorio. *Equilibri politici e tensione religiose in Valtellina dopo il capitolato del 1639*. Dans: *Riforma e società nei Grigioni* (Milano, F. Angeli 1991) 173-201.
Sur le rôle du P. A. Alberti dans le mouvement des «pelagini» voir: 186-190.

Aldama José Antonio 1903-1980.
Voir nº 1128.

1140 Pozo Cándido S.I. *La obra «María en la patrística de los siglos I y II» del P. José Antonio de Aldama S.I.* Archivo teológico granadino 54 (1991) 261-280.

Alszeghy Zoltán 1915-1991.
Voir nº 640 649.

1141 AMATO Angelo. *Incontro con Zoltán Alszeghy*. Ricerche teologiche 1 (1990) 219-228.
Scheda bio-bibliografica, 218-221.

1142 N[AGY] F[erenc S.I.] *Alszeghy Zoltán (1915-1991)*. Távlatok 2 (1991) 70-73.

Anchieta B. José de 1534-1597.
Voir nº 1128.

1143 CARDOSO Armando S.I. *O Ven. P. José de Anchieta e a Virgem Maria*. Dans: *De cultu mariano apud scriptores ecclesiasticos saec. XVI*. II (Roma, Pontificia Academia Mariana Internationalis 1984) 107-116.

1144 CRUZ Duarte Ivo. *A acção missionária do Padre Anchieta e a fundação do teatro brasileiro*. Bracara augusta 38 (1984) 257-266.

1145 GONZÁLEZ LUIS José. *Poesías latinas del Padre Anchieta*. Tabona 6 (1985-1987) 395-419.

1146 VIOTTI Hélio Abranches S.I. – MOUTINHO Murillo S.I. *Anchieta nas artes*. 2ª edição ampliada. São Paulo (Edições Loyola) 1991 4º 192.

Andrade António de 1580-1634.
Voir nº 1057.

1147 PADOAN Enrico S.I. *Antonio de Andrade. La direttissima Delhi-Tibet via Himalaya*. Popoli (1991) 6, 44-47.

Andrés Juan 1740-1817.

1148 FROLDI Rinaldo. *Una carta inédita de Juan Meléndez Valdés al Padre Andrés*. Bulletin of Hispanic Studies 68 (1991) 33-36.

Arena Filippo 1708-1789.

1149 *Filippo Arena e la cultura scientifica del Settecento in Sicilia*. A cura di Ignazio NIGRELLI. Palermo (Italo-Latino-Americano Palma) 1991 8º 224. (= Cronache e storia).
CAPIZZI Carmelo S.I. *La biografia del P. Filippo Arena S.I. ai primi passi di una ricerca*, 11-43.
POLI MARCHESE Emilia. *Filippo Arena botanico*, 45-93.
LO IACONO Giuseppe. *Le varie edizioni del volume «La natura e cultura dei fiori» di Filippo Arena*, 95-106.
NASTASI Pietro. *Filippo Arena: fisico e matematico*, 107-145.

Arnedo Juan Antonio 1660-1715.

1150 PIRES Benjamim Videira S.I. *A diplomacia de D. João V no Extremo Oriente*. Revista de cultura 11-12 (1990) 5-18.
Voir: O embaixador [Juan Antonio Arnedo], 6-7; A tripla embaixada do P. Arnedo, 12-16.

Arriaga Rodrigo de 1592-1667.

1151 MUÑOZ Box Fernando. *La filosofía natural de Rodrigo de Arriaga*. Estudios filosóficos 39 (1990) 591-604.

Arrupe Pedro 1907-1991.

1152 *Recollections and reflections of Pedro Arrupe S.I.* Introduction by Vincent O'KEEFE S.I. Wilmington, Delaware (M. Glazier) 1986 8º 176.

1153 *Adiós al Padre Arrupe*. Vida nueva (1991) 16 de febrero.
La muerte de un profeta, 5.

ENRIQUE Y TARANCÓN Vicente. *El Padre Arrupe: un hombre de Dios*, 9.
SARRIAS Cristóbal S.I. *Pedro Arrupe*, 18-19.
ALCALÁ Manuel S.I. *Recuerdo de Pedro Arrupe*, 21.

1154 *Adiós querido Padre: A fond farewell to Father Pedro Arrupe* ... Ignis 20 (1991) 55-94.
DIVARKAR Parmananda S.I. *Ignatius of Loyola and Pedro Arrupe*, 55-65.
RUSH Robert T. S.I. *Francis Xavier and Pedro Arrupe*, 66-78.
GNANADICKAM Casimir S.I. *John de Britto and Pedro Arrupe*, 79-86.

1155 ANDRÉ Emmanuel S.I. *En mémoire du Père Arrupe*. Vie consacrée 63 (1991) 140-144.

1156 ARÉVALO Catalino G. S.I. *Gift of the Spirit: Pedro Arrupe*. Ignis 20 (1991) 211-217.

1157 BELLUCCI Giuseppe S.I. *Pedro Arrupe il missionario*. Popoli (1991) 4, 44-47.
Un missionnaire: Pedro Arrupe, général des jésuites. Église et mission 71 (1991) 56-59.

1158 BLAJOT Víctor S.I. *Yo viví con Pedro Arrupe*. Cuarto intermedio (1991) agosto, 70-89.

1159 BRÉCHET Raymond S.I. *Pedro Arrupe, prophète et réformateur*. Choisir (1991) mars, 6-10.

1160 BRICEÑO Eduardo S.I. *Testimonio: El P. Pedro Arrupe S.I., padre y amigo*. Theologica xaveriana (1991) 199-205. – Suit:
Datos biográficos del P. Pedro Arrupe S.I. (1907-1991), 207-209.

1161 CALVEZ Jean-Yves S.I. *Le Père Pedro Arrupe, ou la passion d'évangéliser*. Études 374 (1991) 371-379.
La mirada del P. Arrupe sobre el mundo. Sal terrae 79 (1991) 155-162.
El P. Arrupe o la pasión de evangelizar. Mensaje 40 (1991) 224-227.
Padre Pedro Arrupe o la passione di evangelizzare. Vita consacrata 27 (1991) 880-887.
Pater Pedro Arrupe, eller liddenskaben for at forkynde evangeliet. Katolsk Dialog 76 (1991) 4, 3-8.

1162 CAMACHO Concepción. *Carisma religioso y libertad religiosa en el P. Arrupe*. Sal terrae 79 (1991) 147-154.

1163 CODINA Víctor S.I. *A noite escura de Padre Arrupe (Uma carta autógrafa inédita)*. Cadernos inacianos 4 (1991) 51-62.
Cf. AHSI 60 (1991) nº 800.

1164 DAMIÁN GAITÁN José. *Pedro Arrupe: Tras las huellas de Ignacio de Loyola*. Comunidades 18 (1990) jul.-dic., 35-40.

1165 DECLOUX Simon S.I. *Pedro Arrupe, compagno di Gesù*. Civiltà cattolica (1991) 1, 327-340.

1166 ELLACURÍA Ignacio S.I. *Pedro Arrupe, renovador de la vida religiosa*. Revista latinoamericana de teología 8 (1991) 5-23.

1167 ENDEAN Philip S.I. *The witness of Pedro Arrupe*. Month 252 (1991) 104-107.

1168 *En la muerte de Pedro Arrupe*. Mensajero (1991) marzo, 14-21.
Toda una vida, 14-15.
ARREGUI Ignacio S.I. *El adiós del P. Arrupe*, 16-17.
KOLVENBACH Peter Hans S.I. *«Hombre de Dios y de la Iglesia»*, 17.
LAMET Pedro Miguel S.I. *Las últimas confesiones del Padre Arrupe*, 18-21.

1169 FALEY Roland J. T.O.R. *A personal memoir: The Arrupe years*. Review for Religious 50 (1991) 163-170.

1170 GONZÁLEZ Luis S.I. *El Padre Arrupe que yo conocí. Recuerdos personales*. Razón y fe 223 (1991) 294-300.

1171 *Gracias [al P. Pedro Arrupe S.I.]* Jesuitas 29 (1991) 1-32.
CASTRO Carmen. *Arrupe, un hombre para los demás*, 8-9.
SARRIAS Cristóbal S.I. *Pedro Arrupe: ante todo, un misionero*, 15-17.
IGLESIAS Ignacio S.I. *Ha muerto un profeta*, 18-19.
GARCÍA PÉREZ Juan S.I. *Hermano universal*, 20-21.
ZAMARRIEGO Tomás S.I. *Pedro Arrupe, un español universal*, 22-23.
ANDRÉS Rafael de S.I. *Vivió el aggiornamento*, 24-25.
ALCALÁ Manuel S.I. *Pedro Arrupe: protagonista del Concilio Vaticano II y de los Sínodos*, 26-27.

1172 GUTIÉRREZ Gustavo. *Pedro Arrupe: un hombre libre*. Paginas (1991) abril, 88-90.

1173 HARVEY Julien S.I. *Pedro Arrupe, jésuite*. Relations (1991) 85-86.
Hommage au R.P. Pedro Arrupe S.I. Brigand (1991) janv.-févr., 14-16.

1174 IGLESIAS Ignacio S.I. *Memoria de Pedro Arrupe*. Miscelánea Comillas 49 (1991) 291-299.

1175 IGLESIAS Ignacio S.I. *El P. Arrupe: 18 años de vida y magisterio espiritual*. Christus 56 (1991) 2, 52-57.
Cf. AHSI 53 (1984) nº 540.

1176 *In memoriam. Pedro Arrupe S.I. prepósito general de la Compañía de Jesús, 1907-1991*. Estudios centroamericanos 46 (1991) 5-9.

1177 JÜRGENS Heinrich S.I. *Pedro Arrupe*. Canisius (1991) Pfingsten, 12-14.

1178 KAUFMANN Ludwig S.I. *In memoriam. Pedro Arrupe (1907-1991)*. Orientierung 55 (1991) 37-40.

1179 LEEUWEN Hans van S.I. *In memoriam Pedro Arrupe*. Cardoner 10 (1991) 49-54.

1180 MCGARRY Cecil S.I. *Arrupe, hombre de utopía*. Diakonía 57 (1991) 3-20.
Cf. AHSI 60 (1991) nº 800.

1181 MCGARRY Cecil S.I. *La herencia cristiana y religiosa del Padre Arrupe*. Sal terrae 79 (1991) 163-177; aussi dans: Theologica xaveriana 41 (1991) 369-379.

1182 MCGARRY Cecil S.I. *Pedro Arrupe S.I.: in loving memory*. Hekima Review 6 (1991) 5-14; aussi dans: Mission Outlook 23 (1991) 82-86.

1183 MADELIN Henri S.I. *Pedro Arrupe: un homme pour les autres*. Vie chrétienne (1991) juin, 1-4.

1184 MASIÁ Juan S.I. *¿Nueva evangelización o nueva inculturación?* Miscelánea Comillas 49 (1991) 505-519.

Voir: El sentido misionero de Pedro Arrupe y el despertar postconciliar de la inculturación, 505-508.

1185 MAURIN Marcel. *Annonce de la foi et engagement pour la justice selon les écrits du R.P. Arrupe S.I.* Thèse à l'Institut Catholique de Paris 1990 4° 321 125.

1186 MAURIN Marcel. *Pedro Arrupe et l'engagement pour la justice.* Nouvelle revue théologique 113 (1991) 641-664.

1187 MENKE Burkhard S.I. *P. Pedro Arrupe S.I., gestorben am 5. Februar 1991. Pressespiegel.* Zusammengestellt von ... Frankfurt/M. (St. Georgen) 1991 4° 41.

1188 MERTENS Victor S.I. *Le Père Pedro Arrupe, 14.11.1907 – 5.2.1991. Le courage rayonnant d'un témoin de Dieu enthousiaste, ouvert au monde.* Telema 66 (1991) 5-10.

1189 MIKLOBIŠEC Valentin S.I. *Pedro Arrupe čovjek Crkve, život velikih obrata.* Glasnik 82 (1991) 98-99 105.

1190 *Pedro Arrupe S.I. 1907-1991.* America 164 (1991) 137-192.
O'KEEFE Vincent T. S.I. *Pedro Arrupe S.I.*, 142-146 et 182-183.
DIVARKAR Parmananda S.I. *A loyal liberator*, 152-155 et 185-186.
HEBBLETHWAITE Peter. *Don Pedro in history*, 156-163 et 186-188.
MADELIN Henry S.I. *A man for others*, 166-172 et 188.
MURPHY Francis X. *Pedro Arrupe S.I., a redemptorist appraisal*, 174-178.

1191 PITTAU Giuseppe S.I. *P. Pedro Arrupe missionario del Giappone.* Gentes 65 (1991) 144-149; aussi dans: Omnis terra 9 (1991) 128-131.

1192 ROUSSOS Michael S.I. *Pedro Arrupe (O anthropos tēs exiopistēs marturias).* Sunchrona Bēmata 79 (1991) 115-118.

1193 STIERLI Josef S.I. *Ein Optimist aus Hoffnung. P. Pedro Arrupe S.I.* Entschluß 46 (1991) 7-8, 9-16.

1194 VIRTUOSO José S.I. *Pedro Arrupe: Predicar la justicia con nuestra propia vida.* Sic 54 (1991) 109-111.

Astete Gaspar 1537-1601.

1195 RESINES Luis. *Astete Gaspar.* Dizionario di catechetica (Torino 1986) 52-53. – Religijsko-pedagoško Katehetski Leksikon (Zagreb 1991) 39-40.

Auger Émond 1530-1591.

1196 GERMAIN Elisabeth. *Auger Edmond.* Dizionario di catechetica (Torino 1986) 62-63. – Religijsko-pedagoško Katehetski Leksikon (Zagreb 1991) 46-47.

Avancini Nikolaus 1612-1686.

Voir n° 678.

1197 VALENTIN Jean-Marie. *«Virtus et solium indissociabili vivunt conjugio».* Dans son: *Theatrum catholicum* (Nancy, Presses Universitaires 1990) 361-378.

Réédition de l'article signalé dans AHSI 58 (1989) n° 494.

Avendaño Diego de 1594-1688.

1198 NIETO VÉLEZ Armando S.I. *El índice del «Thesaurus indicus» de Diego de Avendaño.* Revista histórica 36 (1987-1989) 51-133.

Azor Juan 1536-1603.

1199 DZIUBA Andrzej F. *Jan Azor teolog-moralista.* Warszawa (Wydaw. Archidiecezji Warszawskiej) 1988 8⁰ XXXII-346.

1200 DZIUBA Andrzej F. *Ojcowie Kościoła w twórczości teologiczno-moralnej Jana Azora S.I. (1536-1603).* Vox Patrum 8 (1988) 961-982.

Traduction: Les Pères de l'Église dans les travaux théologico-moraux de J. A.

Balbín Bohuslav 1621-1688.

1201 RICHTEROVÁ Alena. *Podíl Kašpara Bouška na zpracování Balbínovy pozůstalosti.* Miscellanea 5 (1988) 231-241.

Résumé: The participation of Kašpar Boušek in the processing of Balbín's inheritance, 240.

Balde Jakob 1604-1668.

Voir nº 705 1128.

1202 VALENTIN Jean-Marie. *Balde et la Bavière de Maximilien.* Dans son: *Theatrum catholicum* (Nancy, Presses Universitaires 1990) 301-314.

Réédition de l'article signalé dans AHSI 57 (1988) nº 555.

1203 VALENTIN Jean-Marie. *Hercules moriens. Christus patiens. Baldes Jephtias und das Problem des christlichen Stoizismus im deutschen Theater des 17. Jahrhunderts.* Dans son: *Theatrum catholicum* (Nancy, Presses Universitaires 1990) 275-300.

Réédition de l'article signalé dans Bibliographie III nº 943.

Balthasar Hans Urs von 1905-1988, jésuite jusqu'en 1950.

Voir nº 642 644 645 647 651.

1204 Hans Urs von Balthasar. *Eine letzte Rechenschaft.* Dans: *Balthasar. Gestalt und Werk* (nº 1205) 12-17.

Un ultimo resoconto. Dans: *Balthasar. Figura e opera* (nº 1205) 17-23.

1205 *Hans Urs von Balthasar. Gestalt und Werk.* Herausgegeben von Karl LEHMANN und Walter KASPER. Köln (Communio) 1989 8⁰ 360.

Hans Urs von Balthasar. Figura e opera. Casale Monferrato (Piemme) 1991 8⁰ 468.

1206 AMBAUM Jan. *Hoffnung auf eine leere Hölle – Wiederherstellung aller Dinge? H. U. von Balthasars Konzept der Hoffnung auf das Heil.* Internationale katholische Zeitschrift. Communio 20 (1991) 33-46.

Le salut pour tous? Le concept de l'espérance du salut chez Hans Urs von Balthasar. Revue catholique internationale. Communio 16 (1991) 1, 54-70.

Speranza di un'inferno vuoto. Restaurazione di tutte le cose? La speranza della salvezza secondo H. U. von Balthasar. Rivista internazionale di teologia e cultura. Communio 115 (1991) 53-69.

An empty hell? The restoration of all things: Balthasar's concept of hope for salvation. Communio. International Catholic Review 18 (1991) 35-52.

1207 BATINOVICH Kenneth M. *On the death of Father Balthasar.* Communio. International Catholic Review 16 (1989) 152-154.

1208 BAUMER Iso. *Vermittler des Unzeitgemäßen. Hans Urs von Balthasar als Autor, Herausgeber und Verleger.* Dans: *Balthasar. Gestalt und Werk* (nº 1205) 85-103.

Transmettitore di ciò che è inattuale. Hans Urs von Balthasar come autore, editore e direttore. Dans: *Balthasar. Figura e opera* (nº 1205) 119-144.

Cf. AHSI 60 (1991) nº 818.

1209 BIELER Martin. *Meta-antropologia e cristologia. A riguardo della filosofia di Hans Urs von Balthasar*. Rivista internazionale di teologia e cultura. Communio 117 (1991) 107-121.

1210 BINI L. *La «TeoDrammatica» di von Balthasar*. Comunicazioni sociali (1982) 2-3, 122-126.

1211 CHANTRAINE Georges S.I. *Exegesis and contemplation in the work of Hans Urs von Balthasar*. Communio. International Catholic Review 16 (1989) 366-383.

1212 DANET Henriette. *La démarche esthétique du théologien Hans Urs von Balthasar*. Vie spirituelle 146 (1991) 375-386.

1213 *Discussion: The foundations of Christian ethics according to Hans Urs von Balthasar*. Communio. International Catholic Review 17 (1990) 375-438.
QUELLET Marc. *The foundations of Christian ethics according to Hans Urs von Balthasar*, 378-401.
HITTINGER Russel. *Theology and natural law theory*, 402-408.
OAKES Edward T. *Ethics and the search for God's will in the thought of Hans Urs von Balthasar*, 409-431.
SCOLA Angelo. *Response to Professor Oakes*, 432-438.

1214 DUMONT Camille S.I. *Ein musikalisches Genie*. Dans: *Balthasar. Gestalt und Werk* (n⁰ 1205) 223-236.
Un genio musicale. Dans: *Balthasar. Figura e opera* (n⁰ 1205) 289-304.
Cf. AHSI 59 (1990) n⁰ 518.

1215 DUPRÉ Louis. *The glory of the Lord: Hans Urs von Balthasar's theological aesthetic*. Communio. International Catholic Review 16 (1989) 384-412.

1216 FARES Diego Javier S.I. *El testamento espiritual de Hans Urs von Balthasar. Reflexiones acerca de «Si no os hacéis como este niño»*. Stromata 46 (1990) 417-423.

1217 FERNÁNDEZ Domiciano. *In memoriam Hans Urs von Balthasar (12-8-1905 – 26-6-1988). Maestro de la fe y de la contemplación a imitación de María*. Ephemerides mariologicae 39 (1989) 103-105.

1218 FISICHELLA Rino. *Fundamentaltheologisches bei Hans Urs von Balthasar*. Dans: *Balthasar. Gestalt und Werk* (n⁰ 1205) 298-311.
Teologia fondamentale in Hans Urs von Balthasar. Dans: *Balthasar. Figura e opera* (n⁰ 1205) 383-399.

1219 GREINER Maximilian. *Die Johannesgemeinschaft. Ein Gespräch mit Cornelia Capol und Martha Gisi*. Dans: *Balthasar. Gestalt und Werk* (n⁰ 1205) 133-151.
La Comunità di San Giovanni. Un dialogo con Cornelia Capol e Martha Gisi. Dans: *Balthasar. Figura e opera* (n⁰ 1205) 181-202.

1220 GREINER Susanne. *Die Würde der Frau. Ihre Bedeutung in der Theologie Hans Urs von Balthasars*. Dans: *Balthasars. Gestalt und Werk* (n⁰ 1205) 285-297.
La dignità della donna. La sua importanza nella teologia di Hans Urs von Balthasar. Dans: *Balthasar. Figura e opera* (n⁰ 1205) 367-382.

1221 GUARINO Thomas. *Reading von Balthasar: fundamental themes*. New Theology Review 4 (1991) 3, 52-63.

1222 GUERRIERO Elio. *Hans Urs von Balthasar*. Cinisello Balsamo (Edizioni Paoline) 1991 8⁰ 432. (= I teologi del 20⁰ secolo 2).

1223 GUERRIERO Elio. *Von Balthasar e Origene*. Rivista internazionale di teologia e cultura. Communio 116 (1991) 123-134.

1224 HAAS Alois M. *Hans Urs von Balthasars «Apokalypse der deutschen Seele»*. Dans: *Balthasar. Gestalt und Werk* (n⁰ 1205) 62-77.
L'«Apocalisse dell'anima tedesca» di Hans Urs von Balthasar. Dans: *Balthasar. Figura e opera* (n⁰ 1205) 87-107.

1225 HENRICI Peter S.I. *Erster Blick auf Hans Urs von Balthasar*. Dans: *Balthasar. Gestalt und Werk* (n⁰ 1205) 18-61.
Primo sguardo su Hans Urs von Balthasar. Dans: *Balthasar. Figura e opera* (n⁰ 1205) 25-85.

1226 HENRICI Peter S.I. *Zur Philosophie Hans Urs von Balthasars*. Dans: *Balthasar. Gestalt und Werk* (n⁰ 1205) 237-250.
La filosofia di Hans Urs von Balthasar. Dans: *Balthasar. Figura e opera* (n⁰ 1205) 305-334.

1227 HOFFMANN Fritz. *Soteria als Theodrama. In memoriam Hans Urs von Balthasar*. Theologische Literaturzeitung 114 (1989) 241-250.

1228 JÖHRI Mauro. *Zugänge zum theologischen Werk des Hans Urs von Balthasar*. Schweizerische Kirchenzeitung 153 (1985) 482-485.

1229 KANNENGIESSER Charles S.I. *In der Schule der Väter. Balthasars Beschäftigung mit der patristischen Theologie*. Dans: *Balthasar. Gestalt und Werk* (n⁰ 1205) 78-84.
Alla scuola dei Padri. Balthasar alle prese con la teologia patristica. Dans: *Balthasar. Figura e opera* (n⁰ 1205) 109-117.
Cf. AHSI 59 (1990) n⁰ 518.

1230 KANNENGIESSER Charles S.I. *Listening to the Fathers. Balthasar has made a great contribution to the expansion of patristics integrated into the movement of contemporary theology*. Communio. International Catholic Review 16 (1989) 413-418.
Cf. AHSI 59 (1990) n⁰ 518.

1231 KONDA Jutta. *Das Verhältnis von Theologie und Heiligkeit im Werk Hans Urs von Balthasars*. Würzburg (Echter) 1991 8⁰ 384. (= Bonner Dogmatische Studien 9).
Cf. AHSI 60 (1991) n⁰ 826.

1232 LEE Claudia. *The role of mysticism within the Church as conceived by Hans Urs von Balthasar*. Communio. International Catholic Review 16 (1989) 105-126.

1233 LÖSER Werner S.I. *Being interpreted as love: reflections on the theology of Hans Urs von Balthasar*. Communio. International Catholic Review 16 (1989) 475-490.

1234 LÖSER Werner S.I. *Die Ignatianischen Exerzitien im Werk Hans Urs von Balthasars*. Dans: *Balthasar. Gestalt und Werk* (n⁰ 1205) 152-174.
Gli «Esercizi spirituali» di Ignazio di Loyola nella teologia di Hans Urs von Balthasar. Dans: *Balthasar. Figura e opera* (n⁰ 1205) 203-228.
De Geestelijke Oefeningen van Ignatius van Loyola. Hun betekenis in de theologie van Hans Urs von Balthasar. Communio. Internationaal Katholieke Tijdschrift 14 (1989) 330-351.
Cf. AHSI 59 (1990) n⁰ 518; 60 (1991) n⁰ 829.

1235 LUSTIGER Jean-Marie. *Eine wahre Befreiung*. Dans: *Balthasar. Gestalt und Werk* (nº 1205) 207-209.
Una vera liberazione. Dans: *Balthasar. Figura e opera* (nº 1205) 269-272.
Cf. AHSI 59 (1990) nº 518.

1236 MEIS W., Anneliese. *«Prodigalidad menesterosa» significado de «los trascendentales del ser» (I), en el método teológico de Hans Urs von Balthasar*. Teología y vida 32 (1991) 185-204.

1237 MODA Aldo. *Struttura e fondamento della logica teologica secondo H. U. von Balthasar*. Rassegna di teologia 31 (1990) 548-566; 32 (1991) 31-60.

1238 MURILLO Ildefonso C.M.F. *Im Dialog mit den Griechen. Balthasars Verständnis antiker Philosophie in «Herrlichkeit»*. Dans: *Balthasar. Gestalt und Werk* (nº 1205) 210-222.
In dialogo con i Greci. La comprensione balthasariana della filosofia antica in «Gloria». Dans: *Balthasar. Figura e opera* (nº 1205) 273-288.
Cf. AHSI 59 (1990) nº 525.

1239 O'DONNELL John S.I. *Alles Sein ist Liebe. Eine Skizze der Theologie Hans Urs von Balthasars*. Dans: *Balthasar. Gestalt und Werk* (nº 1205) 260-276.
Tutto l'essere è amore. Uno schizzo della teologia di Hans Urs von Balthasar. Dans: *Balthasar. Figura e opera* (nº 1205) 335-356.

1240 O'HANLON Gerard F. S.I. *The immutability of God in the theology of Hans Urs von Balthasar*. Cambridge (Cambridge University Press) 1990 8º XIV-230.

1241 PYC Marek. *Objawiająca rola posłuszeństwa Chrystusa w ujęciu Hans Ursa von Balthasara*. Studia theologica varsaviensia 28 (1990) 1, 4165.
Résumé: L'obbedienza di Cristo nelle opere di Hans Urs von Balthasar, 65.

1242 QUELLET Marc. *Hans Urs von Balthasar: Witness to the integration of faith and culture*. Communio. International Catholic Review 18 (1991) 111-126.

1243 RATZINGER Joseph. *Ein Mann der Kirche in der Welt*. Dans: *Balthasar. Gestalt und Werk* (nº 1205) 349-354.
Un uomo della Chiesa nel mondo. Dans: *Balthasar. Figura e opera* (nº 1205) 451-458.
Cf. AHSI 59 (1990) nº 518.

1244 RICHES John. *Hans Urs von Balthasar*. Dans: *The modern theologians*. I (Oxford, B. Blackwell 1989) 236-254.

1245 ROTEN Johann S.M. *Die beiden Hälften des Mondes. Marianisch-anthropologische Dimensionen in der gemeinsamen Sendung von Hans Urs von Balthasar und Adrienne von Speyr*. Dans: *Balthasar. Gestalt und Werk* (nº 1205) 104-132.
Le due metà della Luna. Le dimensioni antropologiche-mariane nella comune missione di Adrienne von Speyr e Hans Urs von Balthasar. Dans: *Balthasar. Figura e opera* (nº 1205) 145-179.
The two halves of the moon: Marian anthropological dimensions in the common mission of Adrienne von Speyr and Hans Urs von Balthasar. Communio. International Catholic Review 16 (1989) 419-445.

1246 SAWARD John. *The mysteries of March: Hans Urs von Balthasar on the incarnation and easter*. Washington, D.C. (Catholic University of America Press) 1990 8º XXII-186.

1247 SCHOCH Max. *Ökumenische Unterredung unter Brüdern. Balthasars Pfad der Einübung in das, was katholisch ist*. Dans: *Balthasar. Gestalt und Werk* (nº 1205) 312-333.
Colloquio ecumenico fra fratelli. La via balthasariana all'esercizio della cattolicità. Dans: *Balthasar. Figura e opera* (nº 1205) 401-430.

1248 SCHÖNBORN Christoph O.P. *Hans Urs von Balthasars Beitrag zur Ökumene*. Dans: *Balthasar. Gestalt und Werk* (nº 1205) 334-348.
Il contributo di Hans Urs von Balthasar all'ecumenismo. Dans: *Balthasar. Figura e opera* (nº 1205) 431-450.

1249 SCOLA Angelo. *Hans Urs von Balthasar: uno stile teologico*. Milano (Jaca Book) 1991 8º 130. (= Già e non ancora 218).

1250 SERVAIS Jacques S.I. *Hans Urs von Balthasar discepolo e teologo di Ignazio di Loyola*. Rivista internazionale di teologia e cultura. Communio 117 (1991) 91-99.

1251 SICARI Antonio O.C.D. *Theologie und Heiligkeit. Dogmatik und Spiritualität bei Hans Urs von Balthasar*. Dans: *Balthasar. Gestalt und Werk* (nº 1205) 191-206.
Hans Urs von Balthasar: teologia e santità. Dans: *Balthasar. Figura e opera* (nº 1205) 251-268.
Hans Urs von Balthasar: theology and holiness. Communio. International Catholic Review 16 (1989) 351-365.
Cf. AHSI 58 (1989) nº 516.

1252 SOMMAVILLA Guido S.I. *Opfer und Stellvertretung. Erinnerungen eines Übersetzers*. Dans: *Balthasar. Gestalt und Werk* (nº 1205) 277-284.
Hans Urs von Balthasar nella memoria di un suo traduttore. Dans: *Balthasar. Figura e opera* (nº 1205) 357-365.
Cf. AHSI 60 (1991) nº 839.

1253 SPILLER Piotr O. Carm. *Hans Urs von Balthasar, teologo della preghiera*. Carmelus 38 (1991) 69-99.

1254 TAKAYANAGI Shunichi. *Trinity and «Theologic». The Johannine theology of Hans Urs von Balthasar*. Katorikku Kenkyū 30 (1991) 1, 1-38 (en japonais, avec résumé I-III).

1255 TOPIĆ Franjo. *L'uomo di fronte alla rivelazione di Dio nel pensiero di Hans Urs von Balthasar*. Dissertatio in Pont. Univ. Gregoriana, Roma 1991 8º XVI-248.

1256 TORTORELLI Kevin. *Some contributions of Balthasar and Farrar on the subject of analogy of being*. Downside Review 107 (1989) 183-190.

1257 TORTORELLI K. M. *Some notes on the interpretation of St. Irenaeus in the works of Hans Urs von Balthasar*. Studia patristica 23 (1990) 284-288.

1258 TREITLER Wolfgang. *Gotteswort in Menschenwort. Das Problem theologisch-methodischen Redens nach Hans Urs von Balthasar*. Dissertation an der Universität Wien 1988.

1259 TREITLER Wolfgang. *Wahre Grundlagen authentischer Theologie*. Dans: *Balthasar. Gestalt und Werk* (nº 1205) 175-190.
Veri fundamenti di autentica teologia. Dans: *Balthasar. Figura e opera* (nº 1205) 229-250.

Bangha Béla 1880-1940.

1260 *Részletek P. Bangha Béla vallomásaiból.* Dans: *Kortárs jezsuiták* (nº 813) 194-205.

Traduction: Passages des aveux du P. B. B. – Ils sont tirés des pages 352-356 364 et 366-375 de la biographie signalée dans: Bibliographie III nº 1066.

1261 MOREL Gyula S.I. *Bangha Béla életműve. A «Világhódító kereszténység» mai szemmel.* Dans: *Kortárs jezsuiták* (nº 813) 179-194.

Cf. AHSI 50 (1981) nº 397.

1262 PÁLOS Antal S.I. *Ötven évvel ezelőtt halt meg Bangha Béla.* Dans: *Kortárs jezsuiták* (nº 813) 173-178.

Traduction: B. B. est décédé, il y a 50 ans.

Barbera Mario 1877-1947.

1263 BUCCI Sante. *Barbera, Mario.* Enciclopedia pedagogica (1989) 1470-1471.

Barón Enrique 1922-1991.

1264 LÓPEZ AZPITARTE Eduardo S.I. *Tras las huellas de Ignacio en recuerdo del P. Enrique Barón.* Proyección 38 (1991) 235-243.

Barthès Jean-François-Régis 1790-1861.

1265 VERGNES Georges. *Jean-François-Régis Barthès, le saint (Graulhétois) de Marseille.* Arc-en-ciel 37 (1989) 31-32.

Bartilius Wawrzyniec 1569-1635.

1266 DAROWSKI Roman S.I. *Ks. Wawrzyniec Bartilius S.I. (1569-1635).* Rocznik Tarnowski (1990) 129-132.

Batllori Miquel, né en 1909.

1267 *Miscel·lània entorn de l'obra de Pare Miquel Batllori.* Barcelona (Generalitat de Catalunya, Departament de cultura) 1991 12º 214.

BENÍTEZ I RIERA Josep M. S.I. *La trajectòria vital i intel·lectual del Pare Batllori,* 11-30.

TAVANI Giuseppe. *Il contributo di Miquel Batllori alla medievalistica catalana,* 31-50.

CANTÚ Francesca. *Gli studi americani del Padre M. Batllori,* 51-69.

GOTOR José Luis. *El Padre Miguel Batllori hispanista,* 70-77.

La deuxième partie: Adhésions, 79-211, présente les brèves contributions de 21 auteurs, dont nous signalons:

BENITO RUANO Eloy. *Embajador volante y polivalente de la historia,* 90-93.

BRICALL Josep Maria. *En evocar ...,* 94-97.

MANENT Albert. *Semblança d'un humanista,* 181-184.

RIQUER Martí de. *L'exemplaritat humanística del Pare Batllori,* 187-189.

VILA Marc-Aureli. *Miquel Batllori, l'amic,* 199-203.

LA VÁLGOMA Y DÍAZ-VARELA Dalmiro de. *El P. Miguel Batllori y Munné S.I.,* 204-207.

Baudrand Barthélemy 1701-1787.

1268 BERGERON Henri-Paul. *Saint Joseph dans la prédication française au XVIIIe siècle. 19. Barthélemy Baudrand S.I. (1701-1787).* Cahiers de joséphologie 36 (1988) 192-200.

Bauzek Adalbert 1538-1571.

1269 KOLÁČEK Josef S.I. *Adalbertus Bohemus.* Řím (Česká provincie T. J.) 1991 8º 82.

Bea Augustin 1881-1968.

1270 Agostinho Bea. *Que todos sejam um. Diário de um cardeal.* Organizado por Stjepan SCHMIDT S.I. São Paulo (Edições Loyola) 1991 8º 428.

Cf. AHSI 40 (1971) nº 288.

1271 SCHMIDT Stjepan S.I. *Augustin Bea (1881-1968).* Dans: *Gesellschaft Jesu und Trier* (nº 17) 369-376.

1272 VAN DER BENT Ans J. *Bea, Augustin.* Dictionary of the ecumenical movement (1991) 91.

Belić Miljenko, né en 1921.

1273 I. M. *Poniranje u misterij bitka, moto jednog života (O. Miljenko Belić D.I., 70 godina života).* Obnovljeni Život 46 (1991) 171-175.

Résumé: Delving into the mystery of being, the motto of a life, 175.

Bellarmino, S. Roberto 1542-1621.

Voir nº 580 643 743 1008 1128.

1274 RESINES Luis. *Bellarmino Roberto.* Dizionario di catechetica (Torino 1986) 81-82. – Religijsko-pedagoško Katehetski Leksikon (Zagreb 1991) 67-68.

1275 ZANZARRI Roberto. *Bellarmino, Roberto.* Enciclopedia pedagogica (1989) 1566-1567.

1276 Roberto Bellarmino. *Le sette parole di Cristo in croce.* A cura di M. UBALDI. Roma (Logos) 1987 8º 172.

1277 ALBANI Riccardo. *Roberto Bellarmino: autonomia del potere politico e autorità spirituale.* Quaderni di Niccolò Stenone 2 (1991) 29-45.

1278 ANDRISANI Gaetano. *Contributi allo studio dell'iconografia bellarminiana.* Gazzetta di Gaeta 19 (1991) 1, 1-9.

1279 ANDRISANI Gaetano. *Studi ed approfondimenti sull'opera dell'illustre gesuita, cardinale di Capua. La carità nel pensiero e nell'azione di governo del Bellarmino.* Gazzetta di Gaeta 18 (1990) 9, 1-8.

1280 BLACKWELL Richard J. *Galileo, Bellarmine, and the Bible. Including a translation of Foscarini's «Letter on the motion of the Earth».* Notre Dame-London (University of Notre Dame Press) 1991 8º x-292.

1281 BOXEL Peter W. van. *Robertus Bellarminus als christelijk hebraïst.* Ter Herkenning 17 (1989) 110-121.

Cf. AHSI 60 (1991) nº 859.

1282 D'SOUZA Dinesh. *The Catholic-Protestant debate: Robert Bellarmine's spirited polemics.* Crisis 8 (1990) 26-31.

1283 LUJAMBIO ARIAS Leonardo. *Origen y destinación de la copiosa declaración de la doctrina cristiana de Roberto Belarmino.* Tesis en la Pontificia Universidad Salesiana, Roma 1987 8º x-126.

1284 O'CARROLL Michael C.S.S.P. *Three seventeenth century doctors: St. Lawrence of Brindisi, St. Robert Bellarmine, St. Francis de Sales.* Dans: *De cultu mariano apud scriptores ecclesiasticos saec. XVII* (Roma, Pontificia Academia Mariana Internationalis 1987) 39-50.

1285 PAROTTO Giuliana. *Legge e obbligo politico in Roberto Bellarmino*. Rivista internazionale di filosofia del diritto 66 (1989) 95-130.

1286 POGGI Vincenzo S.I. *Bellarmino «Doctor romanus» e le altre Rome*. Dans: *Da Roma alla terza Roma. X Seminario internazionale di studi storici* (Roma, 1990) 83-98.

Berchmans S. Jan 1599-1621.

Voir n⁰ 580 1128.

1287 PHILIPPEN J. *Bestaat er een authentiek portret van Sint-Jan Berchmans?* Brabant (1989) 3, 34-38.

1288 VAN SCHOOTEN J. P. S.I. *Sint-Jan Berchmans*. Emmaüs 20 (1989) 77-80.

Berrigan Daniel J., né en 1921.

1289 BEGHEYN Paul S.I. *Daniel Berrigan en Johannes van het Kruis: relatie tussen activist en mysticus*. Dans: *Nacht die gelukkig maakt. Ervaringen met de mystiek van Johannes van het Kruis* (Zoetermeer, Meinema 1991) 196-203.

1290 PASSAS Nikos. *Obediencia ética y desobediencia civil: el caso de los Berrigan*. Dans: *Ignacio, magister en París* (n⁰ 235) 525-537.

1291 VAN HILEGHEM Frank. *Daniel Berrigan: een profeet van de vrede?* Leuven (Katholieke Universiteit) 1989 8⁰ 122.

Bertonio Ludovico 1557-1625.

1292 ISLA Alejandro R. *Una carta extraviada de Ludovico Bertonio*. Historia boliviana 6 (1986) 1-2, 61-71.

Bettini Mario 1582-1657.

1293 ARICÒ Denise. *I «capricci» di uno scienziato del Seicento. Appunti sul «Rubenus» di Mario Bettini*. Studi secenteschi 31 (1990) 113-146.

1294 ARICÒ Denise. *«Furti gloriosi»: Mario Bettini plagiato e ripreso (da Sarbiewski a Goethe)*. Filologia e critica 15 (1990) 57-87.

Beukers Evert 1870-1965.

1295 JACOBS Hubert S.I. *Gedoofd vuur: Pater Evert Beukers, 1870-1965*. Bericht van de Nederlandse Jezuïeten 21 (1990) 224-226.

Beyzym Jan 1850-1912.

1296 DRĄŻEK Czesław S.I. *Vie, activité et sainteté du serviteur de Dieu Jean Beyzym prêtre de la Compagnie de Jésus (1850-1912)*. Rome 1989 4⁰ VI-538 XXIV-280-162-XIV-XII.

Bidermann Jakob 1578-1639.

Voir n⁰ 670 708.

1297 MOSER Dietz-Rüdiger. *In Aichach hieß der Hohlkopf «Arrogantius». Zur Wiederentdeckung einer deutschen Bearbeitung des «Cenodoxus» Jakob Bidermanns aus dem Jahre 1742*. Literatur in Bayern 8 (1987) 44-45.

1298 VALENTIN Jean-Marie. *Les manuscrits de Bidermann: Cenodoxus, Belisarius, Macarius Romanus*. Dans son: *Theatrum catholicum* (Nancy, Presses Universitaires 1990) 255-258.

Réédition de l'article signalé dans AHSI 42 (1973) n⁰ 356.

Biner Josef 1697-1766.

1299 CARLEN Louis. *Das kanonistisches Werk eines Innsbrucker Professors des 18. Jahrhunderts*. Dans: *Festschrift Nikolaus Grass* (Innsbruck, Wagner 1986) 49-59.

Binet Étienne 1569-1639.

Voir nº 1128.

1300 PELLANDRA Carla. *L'image de la maladie chez le P. Étienne Binet.* Dans: *Littérature et pathologie* (St. Denis, Presses Universitaires de Vincennes 1989) 55-64.

Bíró Ferenc 1869-1938.

1301 HORVÁTH Erzsébet S.J.C. *Szívedé egészen. P. Bíró Ferenc S.I. (1869-1938).* Dans: *Kortárs jezsuiták* (nº 813) 119-166.

Cf. AHSI 55 (1986) nº 505; 58 (1989) nº 548.

1302 PÁLOS Antal S.I. *Ötven éve halt meg P. Bíró Ferenc S.I., a xx. századi katolikus megújhódás egyik apostola.* Dans: *Kortárs jezsuiták* (nº 813) 166-170.

Traduction: Il y a 50 ans que le P. F. B., un apôtre du renouveau catholique au XXe siècle, est décédé.

Boado Faustino 1921-1990.

1303 BOADO Mercedes. *Memoria do meu irmán Faustino.* Encrucillada 15 (1991) 483-487.

1304 RIVERA VÁZQUEZ Evaristo S.I. *Faustino Boado, un cristián para a lembranza.* Encrucillada 15 (1991) 496-503.

Bober Andrzej 1917-1986.

1305 LONGOSZ Stanisław. *O. Andrzej Bober S.I. (1917-1986) jako filolog i patrolog.* Vox patrum 6 (1986) 395-410.

Bonbardi Michael 1683-1729.

1306 MÉSZÁROS Balázs – TÓTH Péter. *A Dél-Dunántúl és a Balaton körüli vármegyék leírása Bonbardi topographiájában.* Somogyi Múzeumok Közleményei 7 (1985) 3, 97-122.

Résumé: Beschreibung von Süd-Transdanubien und der Komitate um den Plattensee in der «Topographia» von Bonbardi, 121.

Bonifacio Juan 1538-1606.

1307 SECCO Luigi. *Bonifacio, Giovanni.* Enciclopedia pedagogica (1989) 1902-1903.

Borja S. Francisco de 1510-1572.

Voir nº 80 175 415 580.

1308 RUIZ JURADO Manuel S.I. *L'impact ignatien sur l'âme de saint François de Borgia.* Cahiers de spiritualité ignatienne 15 (1991) 49-69.

Cf. AHSI 44 (1975) nº 466.

Bošković Rudjer Josip 1711-1787.

Voir nº 860.

1309 Ruggero Giuseppe Boscovich. *Dialogi sull'aurora boreale.* Con nota introduttiva di Bruno BASILE. Dans: *Scienziati del Settecento.* (Milano-Napoli, R. Riccardi 1983) 693-754.

1310 Ruggiero Giuseppe Boscovich. *Lettere per una storia della scienza (1763-1786).* A cura di Rita TOLOMEO. Roma (Accademia Nazionale delle Scienze) 1991 8º 398. (= Documenti boscovichiani 3).

1311 CARRIER Martin. *Rudjer Boscovich und die induktive Logik.* Zeitschrift für Allgemeine Wissenschaftstheorie 16 (1985) 201-212.

1312 CASINI Paolo. *Ottica, astronomia, relatività: Boscovich a Roma, 1738-1748.* Dans son: *Newton e la coscienza europea* (Bologna, Il Mulino 1983) 143-171.

Réédition de l'article signalé dans AHSI 52 (1983) n° 557.

1313 MAMIANI Maurizio. *Spazio e tempo in Newton e in Boscovich.* Dans: *Il Newtonianismo nel Settecento* (Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana 1983) 83-92.

1314 MARTINOVIĆ Ivica. *Theories and inter-theory relations in Bošković.* International Studies in the Philosophy of Science 4 (1990) 3, 247-262.

1315 PAPPAS John. *Documents inédits sur les relations de Boscovich avec la France.* Physis 28 (1991) 163-198.

1316 PROVERBIO Edoardo. *Il contributo di R. G. Boscovich allo sviluppo dei metodi per la verifica dei cerchi graduati.* Giornale di fisica 30 (1989) 189-206.

1317 PROVERBIO Edoardo. *Provisional catalogue of R. J. Boscovich letters.* Nuncius 4 (1989) 93-159.

1318 RUSTIA-TRAIME Eugenio Dario. *Ruggiero Giuseppe Boscovich scrittore e narratore italiano del Settecento.* Rivista dalmatica 59 (1988) 173-179.

1319 TOLOMEO Rita. *Un contributo di Ruggiero Giuseppe Boscovich alla teoria idraulica settecentesca in Italia: la sua perizia sui danni causati dal Tevere a Fiumicino nel 1750-1751.* Dans: *Uporedna istraživanja. 3. Nikši Stipčeviću.* (Beograd, Institut za Književnost i Umetnost 1991) 157-176.

Traduction: Dans: Investigations parallèles. 3. A Nikša Stipčević. – Texte de la «Scrittura su le cagioni e rimedi de danni, ...» (161-175) précédé d'une introduction (157-161).

Botero Giovanni 1544-1617, jésuite jusqu'en 1580.

1320 BALDINI A. Enzo. *Le guerre di religione francesi nella trattatistica italiana della ragion di stato: Botero e Frachetta.* Pensiero politico 22 (1989) 301-324.

1321 KAŠPAROVÁ Jaroslava. *České země 16. století v Boterově díle «Relazioni universali».* Miscellanea 5 (1988) 147-163.

Résumé: Czech lands of the sixteenth century in Botero's «Relazioni universali», 161-162.

Bouhours Dominique 1628-1702.

1322 BEUGNOT Bernard. *Prolégomènes à une édition critique des «Entretiens d'Ariste et d'Eugène».* Dans: *Langue, littérature du XVIIe et du XVIIIe siècles. Mélanges offerts à Frédéric Deloffre* (Paris, SEDES 1990) 171-186.

Bourdaloue Louis 1632-1704.

1323 LANDRY Jean-Pierre. *La prédication de Bourdaloue: rhétorique et morale.* Thèse à l'Université Jean Moulin de Lyon 1984.

1324 MARGERIE Bertrand de S.I. *Un sermon projeté de Bourdaloue sur la fréquente confession.* Dans son: *Communion quotidienne et confession fréquente* (Montsûrs, Éditions Résiac 1988) 95-99.

Louis Bourdaloue. *Über Notwendigkeit und Nutzen der häufigen Beichte.* [Mit Vorbemerkungen und Nachwort des Übersetzers: Andreas SCHÖNBERGER]. Una voce-Korrespondenz 21 (1991) 1, 3-11.

1325 RAVIER André S.I. *Résurgence de Bourdaloue?* Nouvelle revue théologique 113 (1991) 554-567.

Brébeuf S. Jean de 1592-1649.

Voir nº 580 1128.

1326 LATOURELLE René S.I. *Jean de Brébeuf (1593-1649), fils de saint Ignace et fils des «Exercices»*. Cahiers de spiritualité ignatienne 15 (1991) 97-112.

1327 PERRON Paul – THÉRIEN Gilles. *Ethnohistorical discourse: Jean de Brébeuf's Jesuit Relation of 1636*. American Journal of Semiotics 1-2 (1990) 53-67.

1328 RAYMOND Gilles. *Le premier catéchisme en Nouvelle-France: celui de Jean de Brébeuf S.I.* Dans: *La production des catéchismes en Amérique française* (Sainte-Foi, A. Sigier – Paris, Desclée 1986) 17-49.

Bremond Henri 1865-1933, jésuite jusqu'en 1904.

1329 GOICHOT Émile. *Luigi Sturzo e il pensiero francese: il caso Bremond.* Dans: *Problemi sociologici, politici e istituzionali in Luigi Sturzo e nella tradizione del popolarismo.* Sociologia. (1986) 2-3, 407-420.

1330 SAVIGNANO Armando. *Henri Bremond. Preghiera, poesia e filosofia della religione.* Perugia (Benucci) 1981 8º 508.

Briceño-Iragorry Mario 1897-1958.

1331 SUÁREZ Wagner S.I. *El pensamiento teológico de Mario Briceño-Iragorry.* Montalbán 23 (1991) 123-211.

Brignole Sale Anton Giulio 1605-1665.

1332 Anton Giulio Brignole Sale. *Le instabilità dell'ingegno.* A cura di Gianfranco FORMICHETTI. Introduzione di Claudio MUTINI. Roma (Istituto della Enciclopedia italiana) 1984 8º VIII-376. (= Bibliotheca biographica).

1333 CORRADINI Marco. *La parabola letteraria di Anton Giulio Brignole Sale.* Aevum 64 (1990) 395-430.

1334 FORMICHETTI G. *Revisione e censura ne «Le instabilità dell'ingegno» di Anton Giulio Brignole Sale.* Rassegna della letteratura italiana 92 (1988) 41-60.

1335 MALFATTO Laura. *L'inventario della biblioteca di Anton Giulio Brignole Sale.* La Berio 28 (1988) 1, 5-34.

Broglie Guy de 1889-1983.

1336 WALLACE Marilyn. *The right of religious liberty and its basis in the theological literature of the French language (1940-1980): An analysis and critique of the contributions of Guy de Broglie, René Coste, Philippe Delhaye and Louis Janssens.* Dissertation at the Catholic University of America, Washington, D.C. 1988 4º 367.

Résumé: Diss. Abstracts A 48 (1987-88) 3138-3139.

Brouwer Christoph 1559-1617.

1337 EMBACH Michael. *Christoph Brouwer (1559-1617).* Dans: *Gesellschaft Jesu und Trier* (nº 17) 303-307.

Bruno Domenico 1665-1730.

1338 IAPPELLI Filippo S.I. *Una notevole tela di C. Giaquinto a Ruvo. P. Bruno e la Congregazione della Presentazione.* Societas 40 (1991) 107-110.

Bulcke Camille 1909-1982.

1339 PONETTE P. S.I. *Fr. Camille Bulcke S.I. (1909-1982): a Hindi scholar.* Dans: *To Chotanagpur* (nº 1085) 115-123.

Bús Jakab 1861-1935.

1340 DÓRY Ferenc. *Bús Jakab S.I. emlékezete (1861-1935)*. Dans: *Kortárs jezsuiták* (n° 813) 35-50.

Cf. Bibliographie III n° 3789.

Cabrera Cristóbal de 1553-1590.

1341 ALCINA ROVIRA Juan F. *Cristóbal Cabrera en Nueva España y sus «Meditaciunculae ad principem Philippum»*. Nova tellus 2 (1984) 131-163.

Calvetti Giuseppe 1819-1855.

1342 COLPO Mario S.I. *Calvetti, Giuseppe*. Enciclopedia pedagogica (1989) 2131-2132.

Campion S. Edmund 1539-1581.

Voir n° 580.

1343 *Oratio beati Patris Edmundi Campiani in funere Donae Mariae a Cardona. Leichenrede des sel. Paters Edmund Campian bei der Beisetzung der Dona Maria Cardona*. Mit einem Kommentar von Dr. Richard HOFMANN. München 1991 8° [16].

1344 WAUGH Evelyn. *Edmund Campion*. Cambridge, Ont. (Dobrá kniha) 1991 8° 160.

Traduction slovaque du livre signalé dans AHSI 23 (1954) n° 245.

Cañas Vicente 1939-1987.

1345 LONG Fiachara. *The inculturacion of Brother Vicente Cañas*. Irish Theological Quarterly 56 (1990) 191-200.

Canisius S. Petrus 1521-1597.

Voir n° 580 643 648 650 1128 1436.

1346 MÜHLECK Karl. *Canisius, Petrus*. Enciclopedia pedagogica (1989) 2176-2180.

1347 PAUL Eugen. *Canisio Pietro*. Dizionario di catechetica (Torino 1986) 100-101. – Religijsko-pedagoško Katehetski Leksikon (Zagreb 1991) 294-295.

1348 Peter Kanizij – Janez Čandik. *Catechismus. Skusi malane figure naprej postavlen 1615*. Celje (Mohorjeva družba) 1991 16° XVI-126.

Réimpression en fac-similé de la traduction slovène, avec une introduction (V-XI) de Marijan SMOLIK.

1349 BEGHEYN P. J. S.I. *Een onbekende brief van Petrus Canisius aan zijn vader Jacob Kanis*. Numaga 38 (1991) 41-44.

1350 ANTOLOVIĆ Josip S.I. *Sv. Petar Kanizije, mistik Srca Isusova*. Glasnik 82 (1991) 158-159 161.

1351 BEGHEYN Paul S.I. *Petrus Canisius (1521-1597)*. Dans: *Gesellschaft Jesu und Trier* (n° 17) 159-165 444-445.

1352 BENEDER Emmerich. *«Es ist zum Weinen, wie die Jugend durch die Erbärmlichkeit ihrer Erzieher verdorben wird!» Das Akademische Gymnasium und sein Gründer Petrus Canisius*. Akademisches Gymnasium, Innsbruck. Jahresbericht (1991) 20-22.

1353 BENEDER Emmerich. *Petrus Canisius, der unbekannte Diözesanpatron*. Dans: *Ich bin bei Euch. 25 Jahre Diözese Innsbruck (1964-1989)*. (Innsbruck 1990) 124-128 137-138.

1354 HOFMANN Siegfried. *Petrus Canisius und Ingolstadt.* Dans: *Jesuiten in Ingolstadt* (nº 704) 16-28.

Cardaveraz Agustín de 1703-1770.

1355 AZCOAGA BENGOECHEA Ignacio M. *El Padre Cardaveraz y la devoción al Corazón de Jesús en el país vasco.* Cristiandad 48 (1991) 23-29.

Cardon Louis 1857-1946.

1356 TETE Peter S.I. *Fr. Louis Cardon S.I. (1857-1946): the founder of the Biru mission.* Dans: *To Chotanagpur* (nº 1085) 65-77.

Carrara Ubertino 1642-1716.

Voir nº 823.

1357 MARTINI Mario. *Tre umanisti ciociari (sec. XV-XVIII): D. Palladio, B. Cacciante e U. Carrara.* Lunario romano 18 (1989) 235-250.

Voir: Ubertino Carrara, un arcade umanista sorano, 246-250.

Carroll John 1736-1815.

Voir nº 1128.

1358 BANG Carla. *John Carroll and the Enlightenment.* Dans: *American Catholic preaching and piety in the times of John Carroll* (Lanham, University Press of America 1991) 107-136.

1359 MCSHANE Joseph M. S.I. *John Carroll's controversy with the philosophes.* Thought 66 (1991) 279-296.

1360 O'NEILL Charles Edwards S.I. *John Carroll, the «Catholic Enlightenment» and Rome.* Dans: *American Catholic preaching and piety in the times of John Carroll* (Lanham, University Press of America 1991) 1-26.

Castellani Leonardo 1889-1981, jésuite jusqu'en 1949.

1361 QUARRACINO Antonio. *Semblanza del Padre Leonardo Castellani.* Gladius 20 (1991) 5-14.

Castiello Jaime 1898-1937.

1362 ACÉVEZ ARAIZA Manuel S.I. *P. Jaime Castiello Fernández del Valle, 28 de diciembre 1987: 50 años de su tragico fallecimiento.* México (Centro de integración universitaria) 1990 8º 38. (= Cuadernos de reflexión universitaria 16).

Castiglione Giuseppe 1688-1766.

1363 HAO Z. H. *The historical circumstances and significance of Castiglione's war paintings of the Qianlong emperor's campaign against the Dzungars in the Northwestern border region.* Sino-Western Cultural Relations Journal 13 (1991) 18-32 (en chinois).

Réédition d'un article paru dans: Meishù Shi Lun 3 (1989) à Beijing.

Cathrein Viktor 1845-1931.

1364 ZIEGLER Albert S.I. *Viktor Cathrein (1845-1931). Auf dem Weg zur Sozialethik.* Dans: *Gegen die Gottvergessenheit. Schweizer Theologen im 19. und 20. Jahrhundert* (Freiburg, Herder 1990) 130-142.

Cattenius Otto 1583-1635.

1365 KRAYER Albert. *Mathematik im Studienplan der Jesuiten. Die Vorlesung von Otto Cattenius an der Universität Mainz (1610/11).* Stuttgart (F. Steiner) 1991 8º x-434. (= Beiträge zur Geschichte der Universität Mainz 15).

Caussade Jean-Pierre de 1675-1751.

1366 SIMARD Thérèse. *Jean-Pierre de Caussade (1675-1751): «lumière» et «ombre» dans l'expérience spirituelle, le traité de «L'abandon à la Providence divine»*. Cahiers de spiritualité ignatienne 15 (1991) 149-159.

Caussin Nicolas 1583-1651.

Voir nº 678.

1367 VALENTIN Jean-Marie. *Anton Ulrichs «Verstörte Irmenseul» und Caussins «Impiété domptée»*. Dans: *Monarchus poeta. Studien zum Leben und Werk Anton Ulrichs von Braunschweig-Lüneburg* (Amsterdam, Rodopi 1985) 289-302. – Réédition dans son: *Theatrum catholicum* (Nancy, Presses Universitaires 1990) 227-236.

Cawley James 1907-1989.

1368 BERNAD Miguel A. S.I. *Pioneer missionary, James Cawley S.I. 1907-1989.* Kinaadman 13 (1991) 125-133.

Certeau Michel de 1925-1986.

1369 BRETON Stanislas. *Michel de Certeau.* Esprit (1986) 2, 94-95.

1370 *Michel de Certeau.* Sous la direction de Luce GIARD. Paris (Centre Georges Pompidou) 1987 8º 256. (= Cahiers pour un temps).

Ces mélanges de 18 contributions sur la pensée du P. de Certeau par divers auteurs sont distribués en 4 groupes: Portrait de mémoire (4 art.), 9-56; L'inscription du présent (5 art.), 57-96; Le voyage de la pensée (5 art.), 97-178; Éclats (4 art.), 179-241. En tête de chaque groupe se trouve un texte inédit du P. de Certeau (13-16 61-70 101-121 183-189) préparé et annoté par l'éditeur. Une note sur la bibliographie du P. de Certeau (245-253) par le même éditeur clôture l'ensemble.

1371 PERROTTI Gabriel. *La «fabula mistica» di Michel de Certeau.* Filosofia e teologia 4 (1990) 207-212.

1372 POLO CABEZAS Teodoro. *Un viajero en el país de la mística: Aproximación a Michel de Certeau.* Teresianum 42 (1991) 533-559.

Chaillet Pierre 1900-1972.

1373 BÉDARIDA Renée. *Le Père Pierre Chaillet: De la théologie de Möhler à la résistance.* Dans: *Spiritualité, théologie et résistance* (Grenoble, Presses Universitaires 1987) 49-61.

1374 DUVIVIER Anne. *L'aventure clandestine de «Témoignage chrétien».* Notre histoire (1991) décembre, 12-16.

Charmot François 1881-1965.

1375 VIOTTI Piero. *Charmot, François.* Enciclopedia pedagogica (1989) 2534-2539.

Chiari Pietro 1711-1785, jésuite jusqu'en 1744.

1376 GUAGNINI Elvio. *Sensibilità e ragioni nel romanzo italiano del Settecento: «La filosofessa italiana» di Pietro Chiari.* Problemi (1985) 68-76.

Claver S. Pedro 1580-1654.

Voir nº 580 937 1128.

1377 MARCOLINI E. S.I. *Il padre, amico degli schiavi: S. Pietro Claver S.I.* Nuovi annali della propagazione della fede 2 (1989) 3, 47-62.

Extrait revue et corrigé de son opuscule, cf. Bibliographie III nº 4928.

Clavijero Francisco Javier 1731-1787.

1378 DURAND-FOREST Jacqueline de. *Entre deux mondes: Clavigero et la Nouvelle Espagne.* Asclepio 39 (1987) 273-284.

Clavius Christoph 1538-1612.

1379 Ariew Roger. *Christopher Clavius and the classification of sciences*. Synthèse 83 (1990) 293-300.

1380 Casanovas Juan S.I. *Alle origini del missionario scientifico nell'Asia orientale: Clavio e il Collegio Romano*. Dans: *Dall'Europa alla Cina: contributi per una storia dell'astronomia* (Napoli, Istituto Universitario Orientale 1990) 75-84.

1381 Lattis James M. *Christopher Clavius and the «Sphere» of Sacrobosco. The roots of Jesuit astronomy on the eve of the Copernican revolution*. Dissertation at the University of Wisconsin, Madison 1989 4º 438.
Résumé: Diss. Abstracts A 51 (1990-91) 273.

Clorivière Pierre-Joseph Picot de 1735-1820.
Voir nº 1128.

1382 Alborghetti Dolores. *Pierre-Joseph Picot de Clorivière e il culto mariano*. Dans: *De cultu mariano apud scriptores ecclesiasticos saec. xviii* (Roma, Pontificia Academia Mariana Internationalis 1987) 571-593.

1383 Bazelaire Max de S.I. *Il Padre de Clorivière (1735-1820). Un uomo di Dio per tempi difficili*. Pinerolo (Alzani) 1988 8º 104.
Cf. AHSI 35 (1966) nº 360.

1384 Dumeige Gervais S.I. – Reynier Chantal. *Pierre-Joseph de Clorivière S.I. 1735-1820*. Paris (Société des Filles du Coeur de Marie) [1990] 8º 42.

1385 Reynier Chantal. *Pierre-Joseph de Clorivière (1735-1820), jésuite malgré la suppression de la Compagnie*. Cahiers de spiritualité ignatienne 15 (1991) 161-170.

1386 Reynier Chantal F.C.M. *Le relazioni con i Cuori di Gesù e di Maria nelle fondazioni del P. de Clorivière*. Dans: Ch. A. Bernard, *Il mistero del Cuore di Cristo* (nº 576) 88-100.

1387 Sorge Bartolomeo S.I. *Carisma ignaziano e «nuova evangelizzazione». La lezione del Padre de Clorivière*. Civiltà cattolica (1991) 2, 557-570.

1388 Venturini Nereo S.I. *Pierre Joseph P. de Clorivière. Un'ispirazione feconda*. Popoli (1990) 3, 45-47.

Colin Élie 1852-1923.

1389 Vergnes Georges. *Le Père Colin et le général Galliéni. Deux lettres inédites*. Arc-en-ciel 35 (1989) 31-32. – *Le Père Colin et la musique malgache*. 36 (1989) 31-32.

Coloma Luis 1851-1915.

1390 Elizalde Ignacio S.I. *Centenario de «Pequeñeces», novela del P. Coloma. Su intención y su sentido*. Razón y fe 224 (1991) 448-463.
Centenario de «Pequeñeces», novela del P. Coloma. Su sentido político. Letras de Deusto 21 (1991) 37-52.
Centenario de «Pequeñeces» del P. Luis Coloma. Mensajero (1991) septiembre, 34-36.

1391 Elizalde Ignacio S.I. *Estudio semiótico de la novela «Boy», de Coloma*. Dans: *II Simposio internacional de semiótica*. I (Oviedo, Universidad 1988) 173-186.

1392 Elizalde Ignacio S.I. *Sentido político de «Pequeñeces» de Coloma*. Dans: *Clarín y «La Regenta» en su tiempo* (Oviedo, Universidad 1987) 1023-1035.

Cornoldi Giovanni Maria 1822-1891.

1393 MANGIAGALLI M. *Neotomismo e intransigentismo.* Aquinas 30 (1987) 109-123.

A propos du livre signalé dans AHSI 56 (1987) n⁰ 594.

Couplet Philippe 1623-1693.

1394 GATTA Secondino. *Il natural lume de cinesi. Il ms. Iap–Sin 131 dell'A.R.S.I. del P. Philippe Couplet S.I. (1623-1693), missionario in Cina. Edizione critica e studio dei metodi di inculturazione.* Dissertatio in Pont. Univ. Gregoriana, Roma 1991 4⁰ 246.

Cristóbal Luis 1903-1991.

1395 ARNÁIZ Amancio S.I. *P. Luis Cristóbal S.I., Roa (Burgos) 14.I.1903 – Villagarcía de Campos (VA) 6.IV.1991.* León (Curia provincial) 1991 8⁰ 20.

Croiset Jean 1656-1738.

1396 ANTOLOVIĆ Josip S.I. *Pater Jean Croiset (1656-1738).* Glasnik 82 (1991) 338-339 346.

Csávossy Elemér 1883-1972.

1397 PETRUCH Antal S.I. *Csávossy Elemér élete (1883-1972).* Dans: *Kortárs jezsuiták* (n⁰ 813) 209-283.

Cf. Bibliographie III n⁰ 5427.

Curci Carlo Maria 1810-1891, jésuite jusqu'en 1877.

1398 VISCONTI Wanda. *Curci, Carlo Maria.* Enciclopedia pedagogica (1989) 3427-3430.

1399 PIAZZA Salvatore. *La proposta di conciliazione di Carlo Maria Curci.* Diritto ecclesiastico (1989) 1, 579-612.

Cusanus Nikolaus 1574-1636.

1400 BIRSENS Josy S.I. *Nikolaus Cusanus (1574-1636).* Dans: *Gesellschaft Jesu und Trier* (n⁰ 17) 345-347.

Dander Franz 1901-1991.

1401 FELDERER J. S.I. *In memoriam P. Franz Dander S.I.* Zeitschrift für katholische Theologie 113 (1991) 433-434.

Daniélou Jean 1905-1974.

Voir n⁰ 1128.

1402 GALEAZZI Gian Carlo. *Daniélou, Jean.* Enciclopedia pedagogica (1989) 3477-3479.

1403 VAN DER BENT Ans J. *Daniélou, Jean.* Dictionary of Ecumenical Movement (1991) 261.

1404 *Les travaux conciliaires du Père Daniélou. La déclaration sur la liberté religieuse.* Introduction par J.-M. RONDEAU. Bulletin des amis du Cardinal Daniélou 17 (1991) 5-64.

1405 VELIATH Dominic S.D.B. *Theological approach and understanding of religions. Jean Daniélou and Raimundo Panikkar. A study in contrast.* Bangalore (Kristu Jyoti College) 1988 8⁰ XVI-408.

Voir: Jean Daniélou, 1-77; Jean Daniélou and Raimundo Panikkar: a thematic dialogue, 187-203; Bibliography I: Jean Daniélou, 318-370.

Cf. AHSI 57 (1988) n⁰ 662.

De Angelis B. Girolamo 1567-1623.

1406 MAJORANA Stefania. *Girolamo De Angelis (1567-1623): l'uomo, la missione.* Societas 40 (1991) 9-15.

De Dominis Marcantonio 1560-1624, jésuite jusqu'en 1597.

1407 RAIMONDI Francesco Paolo. *Documenti inediti sul De Dominis (1616-1620).* I serie. Bollettino di storia della filosofia dell'Università degli studi di Lecce 9 (1986-1989) 313-363.

De Geronimo S. Francesco 1642-1716.

Voir n° 580.

1408 PALMIERI Giovanni. *La figura di Francesco de Geronimo nell'ambito della attività missionaria del mezzogiorno d'Italia.* Tesi di laurea all'Università di Napoli 1991 4° 272.

Deharbe Joseph 1800-1871.

1409 PAUL Eugen. *Deharbe Joseph (e la catechetica neoscolastica).* Dizionario di catechetica (Torino 1986) 199-200. – Religijsko-pedagoško Katehetski Leksikon (Zagreb 1991) 127-128.

Della Bella Ardelio 1655-1737.

Voir n° 747.

1410 ČULIĆ DAL BELLO Mladen. *L'apostolo della Dalmazia. Ardelio della Bella letterato italiano, assertore quasi sconosciuto della lingua illirica come koiné croata in Dalmazia.* Interferenze 2 (1990) 9-10, 27-29.

Delp Alfred 1907-1945.

1411 ALBERG Jeremias L. S.I. *Alfred Delp: Jesuit.* Month 252 (1991) 289-294.

1412 ALCALÁ Manuel S.I. *Alfred Delp (1907-1945), jesuita, pronazi, conjurado, mártir.* Estudios eclesiásticos 66 (1991) 307-326.

1413 BLEISTEIN Roman S.I. *Alfred Delp (1907-1945).* Dans: *Gesellschaft Jesu und Trier* (n° 17) 385-391.

Demeß Johann Franz 1633-1695.

1414 HEYER H. R. *War der Jesuitenpater Franz Demehs der Architekt des Arlesheimer Dombezirks?* Zeitschrift für schweizerische Archäologie und Kunstgeschichte 44 (1987) 60-62.

De Meulder Edward 1904-1983.

1415 PONETTE P. S.I. *Father Edward de Meulder S.I. (1904-1983): an indomitable apostle.* Dans: *To Chotanagpur* (n° 1085) 125-139.

Dempsey Bernard W. 1903-1960.

1416 ROETS Perry J. S.I. *The economic ideas of Bernard W. Dempsey S.I.* Milwaukee (Marquette University Press) 1991 8° VI-240.

De Nobili Roberto 1577-1656.

Voir n° 1057 1127.

1417 RYAN Patrick J. S.I. *De Nobili as a tridentine Jesuit.* Ignis 20 (1991) 182-188.

Réédition des pages 396-401 de l'article signalé dans: Bibliographie III n° 5919.

Desfontaines Pierre-François 1685-1745, jésuite jusqu'en 1717.

1418 BENHAMOU Paul. *The review in Desfontaine's «Nouvellistes du Parnasse»: the development of literary criticism.* Studies in Eighteenth-Century Culture 19 (1989) 367-381.

Desideri Ippolito 1684-1733.

Voir n° 1127.

1419 PETECH Luciano. *Il quadro storico dei viaggi di Ippolito Desideri S.I.* Bollettino storico pistoiese 89 (1987) 53-68.

Domínguez Camargo Hernando 1605-1654, jésuite jusqu'en 1636.

1420 Hernando Domínguez Camargo. *Obras.* Prólogo de Giovanni MEO ZILIO. Cronologia y bibliografia de Horacio Jorge BECCO. Caracas (Biblioteca Ayacucho) 1986 8° XCVIII-485. (= Biblioteca Ayacucho 121).

1421 GIMBERNAT DE GONZÁLEZ Ester. *Apeles de la re-inscripción: a propósito del «Poema heroico» de Hernando Domínguez Camargo.* Revista iberoamericana 53 (1987) 569-579.

1422 GIMBERNAT DE GONZÁLEZ Ester. *La poesía emblemática de Hernando Domínguez Camargo.* Dans: *VIII Congreso de la Asociación internacional de hispanistas. Actas.* I (Madrid, Ediciones Istmo 1986) 615-621.

Douven Karel, né en 1920.

1423 LOGISTER Wiel. *Reïcarnatie. De vele kanten van een oud en nieuw geloof.* Tielt (Lannoo) 1990 8° 168.

Voir: Het christelijk holisme van Karel Douven, 40-47.

Drenoczy Stjepan c. 1550-1586, jésuite jusqu'en 1583.

1424 KORADE Mijo S.I. *Stjepan Drenoczy u misiji sjedinjenja kršćana (1581-1582).* Dans: *Homo imago et amicus Dei. Miscellanea in honorem Ioannis Golub* (Roma, Pont. Coll. Croaticum 1991) 452-457.

Traduction: S. D. dans sa mission diplomatique et religieuse.

Eagan John 1925-1987.

1425 O'MALLEY William J. S.I. *A traveler toward the dawn. The spiritual journal of John Eagan S.I.* Chicago (Loyola University Press) 1990 8° XII-194.

Ellacuría Ignacio 1930-1989.

Voir n° 985.

1426 DOMÍNGUEZ MIRANDA Manuel. *Ignacio Ellacuría, filósofo de la realidad latinoamericana.* Universitas philosophica 13 (1989) 69-88.

1427 GIMBERNAT José Antonio. *En recuerdo de Ignacio Ellacuría.* Pensamiento iberoamericano 16 (1989) 259-262.

1428 GONZÁLEZ Antonio. *Aproximación a la obra filosófica de Ignacio Ellacuría.* Estudios centroamericanos 45 (1990) 979-989.

1429 LÖWY Michael. *Textes d'un théologien de la libération: Ignacio Ellacuría.* Archives de sciences sociales des religions 35 (1990) 85-92.

1430 TAMAYO ACOSTA Juan José. *Ignacio Ellacuría (1930-1989): «Con los pobres de la tierra».* Dans: *Ignacio Ellacuría, teólogo mártir por la liberación del pueblo* (Madrid, Nueva Utopía 1990) 9-24.

Elorduy Eleuterio 1896-1990.

1431 ITURRIAGA Juan S.I. *Eleuterio Elorduy S.I. (6 de septiembre 1896 – 14 de septiembre 1990).* Pensamiento 47 (1991) 381-384.

Eschinardi Francesco 1623-1703.

1432 FELDHAY Rivka – HEYD Michael. *The discourse of pious science.* Science in Context 3 (1989) 109-142.

Comparaison de l'ouvrage: «Cursus philosophico-mathematicus» (1689) du P. Francesco Eschinardi avec cet inédit: «Syntagma physicum» de Jean-Robert Chouet (protestant).

Estrada Nicolás de 1687-1762.

1433 ORDÓÑEZ MÁRQUEZ Juan. *Sermones inéditos del P. Nicolás de Estrada, tipo de predicación mariana en Andalucía en el siglo XVIII.* Dans: *De cultu mariano apud scriptores ecclesiasticos saec. XVIII* (Roma, Pontificia Academia Mariana Internationalis 1987) 365-407.

Faludi Ferenc 1704-1779.

Voir nº 1128.

1434 KOVÁCS Sándor Iván. *«Versírásban kik boldogok». Faludi Ferenc költészetéről.* Dunatáj 13 (1990) 4, 13-16.

Traduction: «Qui sont les bienheureux dans la versification». Sur la poésie de F. F.

1435 PAPP János. *Faludi Ferenc költeményeinek idegen nyelvű fordításai és kiadásai.* Vasi Szemle 44 (1990) 581-583.

Traduction: Les éditions des poèmes traduits de F. F.

Favre B. Pierre 1506-1546.

1436 GOULET Gérard S.I. *Deux compagnons: Bienheureux Pierre Favre (1506-1546), saint Pierre Canisius (1521-1597).* Cahiers de spiritualité ignatienne 15 (1991) 5-29.

1437 KOTERSKI Joseph W. *Discerning the more fruitful paths to reform: Pierre Favre and the Lutheran Reformation.* Heythrop Journal 31 (1990) 488-504.

Febres Andrés 1734-1812.

Voir nº 937.

1438 JORDÁ S. Miguel. *Un testigo de la primera evangelización en la Araucanía. P. Febres, misionero jesuita español en Chile, 1764.* Revista católica 90 (1990) 309-317.

Feller François-Xavier de 1735-1802.

1439 MORTIER Roland. *Un jésuite belge en Hongrie au siècle des «lumières».* Hungarian Studies 1 (1985) 213-223.

Ferrari Bernardino 1537-1584.

1440 JACOBS Hubert S.I. *Da Longobucco alle Molucche: Il gesuita Bernardino Ferrari (1537-1584).* Campania sacra 22 (1991) 34-51.

Ferrari Guido 1717-1790.

1441 DESIDERI Ippolito. *Ferrari, Guido.* Enciclopedia pedagogica (1989) 4861-4862.

Ferrussola Pedro 1705-1771.

1442 BENÍTEZ I RIERA Josep M. S.I. *L'acció del jesuïta Pere Ferrussola, professor de la Universitat de Cervera.* Dans: *Església i societat a la Catalunya del s. XVIII.* II (Cervera, U.N.E.D. Centre Associat 1990) 21-33.

Fessard Gaston 1897-1978.

Voir nº 788.

1443 CABRAL Roque S.I. *Gabriel Marcel na correspondência com Gaston Fessard.* Revista portuguesa de filosofia 45 (1989) 549-559.

1444 CHAPELLE A. *Présence de Hegel en France, G. Fessard et Cl. Bruaire.* Revue philosophique de la France et de l'Étranger 115 (1990) 13-26.

1445 GILLIS Hugh. *Gaston Fessard and the nature of authority.* Interpretation 16 (1988-1989) 3, 445-463.

1446 TILLIETTE Xavier S.I. *Le Père Gaston Fessard et les Exercices.* Gregorianum 72 (1991) 317-347.

Finance Joseph de, né en 1904.
1447 PELLECCHIA Pasquale. *Glosse interlineari a «Questions sur l'agir» di J. de Finance*. Aquinas 34 (1991) 135-150.

Fonseca Aloysius 1915-1991.
1448 *In ricordo del P. Aloysius Fonseca*. Civiltà cattolica (1991) 4, 376-379.

Ford John C. 1902-1989.
1449 POPIDEN John Robert. *An American Catholic moralist and world war two: John Ford on obliteration bombing*. Irish Theological Quarterly 56 (1990) 1-19.

Franca Leonel 1893-1948.
1450 LACOMBE Américo Jacobina. *Padre Franca*. PUC Ciência (1991) 6, 29-30.

Fuchs Josef, né en 1912.
1451 BILLY Dennis J. *Twelfth-century marital love and the meaning of Christian pluralism: A reaction to Joseph Fuchs*. Studia moralia 27 (1989) 797-802.

Fulst Karl 1903-1991.
1452 DAUGINTIS P. S.I. *Mirė jėzuitas Tėvas Karolis Fulstas*. Mūsų Žinios (1991) 57.

Futterer Otto 1906-1985.
1453 MOOS Karl-Franz. *Zwischen Galgen und Galgenhumor. Pater Otto Footterer. Die Lebensgeschichte eines Jesuiten vom Kaiserstuhl*. Hartheim 1988 8° 126.

Gagarin Ivan S. 1814-1882.
1454 MATUAL David M. *Ivan Gagarin: Russian Jesuit and defender of the faith*. Diakonia 24 (1991) 1, 5-18.

Gallifet Joseph de 1663-1749.
1455 ANTOLOVIĆ Josip S.I. *Otac Josip Gallifet*. Glasnik 82 (1991) 374-376.

Gallissá Luciano 1731-1811.
1456 PLADEVALL I ARUMÍ Antoni. *Noves dades pera la biografia del P. Llucià Gallissà*. Ausa 11 (1983-1985) 409-424.

Gárate B. Francisco 1857-1929.
Voir nº 1128.
1457 ILARRI ZABALA M. *La raigambre azcoitiana del beato Francisco Gárate*. Letras de Deusto 17 (1987) 153-159.

García Nieto Manuel 1894-1974.
1458 HERNÁNDEZ Benigno S.I. *Breve autobiografía del Padre Nieto*. Salamanca (Postulación diocesana) 1991 12° 72.

Garuckas Karolis 1908-1979.
1459 KIDYKAS Jonas S.I. *Didysis kovotojas. Kunigas Karolis Garuckas S.I.* Redagavo ... Putnam CT (Krikščionis Gyvenime) 1989 8° 388.
Traduction: Le grand combattant ... Édité par ...

Gengell Jerzy 1657-1727.
1460 BARGIEŁ Franciszek S.I. *Geneza i przyczyny niewary według Jerzego Gengella S.I. (1657-1727)*. Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie (1990) 101-127.
Traduction: La genèse et les causes de l'athéisme selon Jerzy Gengell.

Gibbons John 1544-1589.

1461 Heinz Andreas. *John Gibbons (1546/47?-1589). Ein englischer Germaniker als Rektor des Trierer Kollegs.* Dans: *Gesellschaft Jesu und Trier* (nº 17) 297-301.

Gill Joseph 1901-1989.

1462 Munitiz Joseph A. S.I. *Joseph Gill S.I. (8 IX 1901 – 15 X 1989).* Orientalia christiana periodica 57 (1991) 5-10.

Giorgianni Gianni, né en 1924.

1463 Padovani Gisella. *Ritratto d'autore: Gianni Giorgianni.* Labor 32 (1991) 2, 83-89.

Gippenbusch Jakob 1612-1664.

1464 *«Mein ganze Seel dem Herren sing». 72 Gesänge durch das Kirchenjahr mit 26 Liedern von Friedrich Spee in Sätzen für vier Stimmen mit Generalbaß ad lib.* Aus Jakob Gippenbusch. *Psalteriolum harmonicum, Köln 1642.* Übertragen von Walther Lipphardt. Revidiert und nach der Ausgabe von 1662 ergänzt von Rudolf Ewerhart. Trier (Friedrich-Spee-Gesellschaft) 1991 4º 72.

1465 Ewerhart Rudolf. *Das «Psalteriolum harmonicum» von Jakob Gippenbusch (1642). Eigenart, Inhalt und Wirkungsgeschichte.* Dans: la réimpression facsimilée de: *Psalterium harmonicum sacrarum cantilenarum* ... (Trier, Friedrich-Spee-Gesellschaft 1991) 225-261.

Giraldo Gabriel, né en 1907.

1466 Dangond Uribe Alberto. *El Padre Gabriel Giraldo S.I.: la fuerza del carácter.* Bogotá (Plaza y Janés) 1987 8º 270.

Godinho Manuel 1633-1712, jésuite jusqu'en 1667.

1467 Correia-Afonso John S.I. *Postscript to an odyssey: more light on Manuel Godinho.* Studia 49 (1989) 181-193.

Cf. AHSI 60 (1991) nº 1045.

Góis Bento de 1562-1607.

1468 Schoenberg Wilfred P. S.I. *Tian ma xing zong. E Ben Dou [Bento de Góis] xiu shi zhuan.* Taichung, Taiwan (Kuangchi Press) 1991 8º 174.

Traduction du livre signalé dans AHSI 26 (1957) nº 319.

Gonzaga S. Luigi 1568-1591.

Voir nº 580 830 831 871.

1469 Luigi Gonzaga. *Lettere e scritti.* A cura di Gualberto Giachi S.I. 2ª edizione. Roma (Città Nuova) 1991 8º 312. (= Spiritualità nei secoli 40).

Cf. AHSI 60 (1991) nº 1047.

1470 Bandera Giovanni S.I. *Marta Tana Gonzaga, marchesa di Castiglione delle Stiviere.* Edizione riveduta e curata da Lodovico Morandi. Castel Goffredo (Casa Rurale ed Artigiana) 1991 8º 204.

Biographie de la mère de S. Luigi Gonzaga.

1471 Ferri Edgarda. *Luigi Gonzaga, 1568-1591.* Milano (Edizioni Paoline) 1991 8º 150.

1472 Giachi Gualberto S.I. *C'era una volta Aluigi ... Ballata gonzaghesca per li homini del duemila.* Castiglione delle Stiviere (Comune di Castiglione delle Stiviere) 1991 4º 96.

1473 Giachi Gualberto S.I. *Luigi Gonzaga, gesuita a Roma.* Roma (Chiesa di S. Ignazio – Civiltà cattolica) 1991 8º 16.

1474 GIACHI Gualberto S.I. *San Luigi Gonzaga in libreria.* Civiltà cattolica (1991) 4, 272-281.

1475 J[APPELLI] F[ilippo S.I.] *21 giugno, 4º centenario della morte. San Luigi Gonzaga.* Societas 40 (1991) 52-57.

1476 MAIA Pedro Américo S.I. *Luís de Gonzaga ou a coragem de decidir.* São Paulo (Edições Loyola) 1991 8º 56.

1477 *Nel quarto centenario della morte di S. Luigi.* La Cittadella, Supplemento al n. 24 (1991) 43-56.

1478 PAGANELLA Manlio. *San Luigi Gonzaga. Un ritratto in piedi.* Milano (Edizioni Ares) 1991 8º 244.

Article de compte rendu:

CAPORELLO Egidio. *San Luigi Gonzaga. Ritratto in piedi.* Studi cattolici 35 (1991) 422-425.

1479 PAPÀSOGLI Giorgio. *Ribelle di Dio. S. Luigi Gonzaga.* 5ª edizione. Milano (Àncora) 1991 8º 328.

1480 PROJA G. Battista. *S. Luigi Gonzaga e Roma. IV centenario della morte.* Roma 1991 8º 92.

1481 SCURANI Alessandro S.I. *Luigi Gonzaga, un santo da riscoprire.* Civiltà cattolica (1991) 3, 152-159.

1482 SCURANI Alessandro S.I. *San Luigi e l'Apostolato della preghiera.* Messaggio del Cuore di Gesù 14 (1991) 638-643.

1483 *I viaggi di san Luigi.* Opere grafiche di Maria ZACCHÉ. Testi di Annamaria RUSCONI. Mantova (Tipolitografia Galli) 1991 4º [220] et 1 pl. à part.

1484 VIGNA Guido. *Il santo dei Gonzaga. San Luigi e il suo tempo.* Milano (Camunia) 1991 8º 170.

Goupil S. René 1608-1642.

1485 BREAULT William S.I. *The Ghost in the Mohawk valley. The life and times of René Goupil, 1608-1642, one of the first surgeons to work among the Indians in North America.* Rancho Cordava, CA (Landmark Enterprises) 1991 4º XII-236.

Gracián Baltasar 1601-1658.

Voir nº 1128.

1486 Baltasar Gracián. *Handorakel en kunst van de voorzichtigheid.* Vertaald en van een nawoord voorzien door Theo KARS. Amsterdam (Atheneum – Polak en Van Gennep) 1990 8º 136.

1487 AUBRUN Charles V. *«El Político Don Fernando el Católico»: mise en signes et signifiance.* Dans: *Mundo de Gracián* (nº 1502) 149-160.

1488 BIHLER Heinrich. *Elementos comparables de la filosofía moral en las obras de Baltasar Gracián y Salvador Espriu.* Dans: *Mundo de Gracián* (nº 1502) 279-298.

1489 BLÜHER Karl Alfred. *«Mirar por dentro»: El análisis introspectivo del hombre en Gracián.* Dans: *Mundo de Gracián* (nº 1502) 203-217.

1490 BRIESENMEISTER Dietrich. *Neulateinische Gracián-Übersetzungen aus dem 18. Jahrhundert in Deutschland.* Dans: *Mundo de Gracián* (nº 1502) 221-231.

1491 EGIDO Aurora. *«El Criticón» y la retórica del silencio.* Dans: *Mundo de Gracián* (nº 1502) 13-30.

1492 EICKHOFF Georg. *Die «regla de gran maestro» des «Oráculo manual» im Kontext biblischer und ignatianischer Tradition.* Dans: *Mundo de Gracián* (nº 1502) 111-126.

1493 FELTEN Hans. *Proteo. La fuente de los engaños. Una lectura de la primera parte de la Crisi I, VII del «Criticón».* Dans: *Mundo de Gracián* (nº 1502) 31-37.

1494 GAMBIN Felice. *Baltasar Gracián. Prospettive del recente laboratorio bibliografico.* Filosofia politica 2 (1988) 465-471.

1495 GAMBIN Felice. *Comparsa e scomparsa della guida nel pensiero di Baltasar Gracián.* Clinamen (1989) 4, 50-74; aussi dans: Azafea 2 (1989) 57-79.

1496 HIDALGO-SERNA Emilio. *La «agudeza de acción» en «El Héroe».* Dans: *Mundo de Gracián* (nº 1502) 161-170.

1497 HIDALGO-SERNA Emilio. *Origen y causas de la «agudeza»: necesaria revisión del «conceptismo» español.* Dans: *Actas del IX Congreso de la Asociación internacional de hispanistas* (Frankfurt a.M., K. D. Vervuert 1989) 477-486.

1498 HINZ Manfred. *Castiglione und Gracián. Bemerkungen zur Strategie höfischer Sprache.* Dans: *Mundo de Gracián* (nº 1502) 127-148.

1499 HINZ Manfred. *Zur Kritik neuerer Publikationen über Baltasar Gracián.* Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte 11 (1987) 245-264.

1500 JANIK Dieter. *El arte de la prosa en «El Discreto».* Dans: *Mundo de Gracián* (nº 1502) 39-50.

1501 JIMÉNEZ MORENO Luis. *Baltasar Gracián (1601-1658).* Dans son: *Práctica del saber en filósofos españoles* (Barcelona, Anthropos 1991) 33-63.

1502 *El mundo de Gracián. Actas del Coloquio internacional, Berlín 1988.* Berlin (Colloquium Verlag) 1991 8º 314. (= Biblioteca Ibero-Americana 36).

1503 NEUMEISTER Sebastian. *Schopenhauer als Leser Graciáns.* Dans: *Mundo de Gracián* (nº 1502) 261-277.

1504 PELEGRÍN Benito. *Arquitextura y arquitectura del «Criticón».* Dans: *Mundo de Gracián* (nº 1502) 51-66.

1505 PELEGRÍN Benito. *«El Criticón» de Baltasar Gracián, ou le rêve utopique du génie déçu.* Dans: *Las utopías en el mundo hispánico* (Madrid, Casa de Velázquez 1990) 157-169.

1506 PERALTA Ceferino S.I. *Gracián, entre barroco y neoclásico en la «Agudeza».* Paramillo 2-3 (1984) 543-554.

1507 PERUGINI Francesca. *Filosofi antichi greci e latini nella formazione e nell'opera di Baltasar Gracián (1601-1658).* Tesi all'Università di Roma «La Sapienza» 1988 4º 257.

1508 POPPENBERG Gerhard. *Ganz verteufelt human. Gracián als Moralist.* Dans: *Mundo de Gracián* (nº 1502) 171-202.

1509 RECKERT Tina. *Der metaphorische «concepto» als Grundlage der ingeniösen Sprache bei Baltasar Gracián.* Dissertation an der Technischen Universität Carolo-Wilhelmina zu Braunschweig 1990 8⁰ 113.

1510 SCHLECHTE Monika. *Gracián-Rezeption in Julius Bernhard von Rohrs «Einleitung der Ceremoniel-Wissenschafft».* Dans: *Mundo de Gracián* (nº 1502) 249-260.

1511 SCHULZ-BUSCHHAUS Ulrich. *Gattungsbewußtsein und Gattungsnivellierung bei Gracián.* Dans: *Mundo de Gracián* (nº 1502) 75-94.

1512 SELIG Karl-Ludwig. *La «Agudeza» y el arte de citar.* Dans: *Mundo de Gracián* (nº 1502) 67-74.

1513 STROSETZKI Christoph. *La recepción de «El Político» en Alemania.* Dans: *Mundo de Gracián* (nº 1502) 233-248.

1514 THIROUIN Laurent. *La pensée du hasard chez Gracián et La Rochefoucauld.* Langues néo-latines (1990) 17-40.

1515 VAILLO Carlos. *Vidas de peregrinación y aprendizaje por Europa: «El Satyricón» de Barclay y «El Criticón» de Gracián.* Dans: *Homenaje a Antonio Vilanova* (Barcelona, Universidad 1989) 737-748.

1516 WARDROPPER Nancy Palmer. *El Discorso III de la «Agudeza y arte de ingenio» de Baltasar Gracián: «Variedad de la agudeza».* Dans: *Actas del IX Congreso de la Asociación internacional de hispanistas* (Frankfurt a.M., K. D. Vervuert 1989) 569-574.

1517 WERLE Peter. *«Arte del ingenio». Überlegungen zur Gattungszugehörigkeit des Graciánschen Traktat.* Dans: *Mundo de Gracián* (nº 1502) 95-109.

Granado Diego 1574-1632.

Voir nº 765.

1518 MARTÍNEZ SIERRA Alejandro S.I. *María Inmaculada y su culto en Diego Granado S.I.* Dans: *De cultu mariano apud scriptores ecclesiasticos saec. XVII* (Roma, Pontificia Academia Mariana Internationalis 1987) 93-113.

Grandmaison Léonce de 1868-1927.

Voir nº 639.

1519 LARIVIÈRE Florian S.I. *Léonce de Grandmaison (1868-1927), l'homme des Exercices.* Cahiers de spiritualité ignatienne 15 (1991) 179-186.

Grassi Orazio 1583-1654.

1520 MÜLLER PROFUMO Luciana. *Orazio Grassi. Un savonese «homo universalis».* La Casana 30 (1988) 4, 48-53.

Grimaldi Francesco M. 1618-1663.

Voir nº 659.

1521 BATTISTINI A. *La struttura del «De lumine» di F. M. Grimaldi e le forme della sua recezione newtoniana.* Giornale di fisica 30 (1989) 113-129.

Grosjean Sylvain 1846-1917.

1522 VAN TROY J. S.I. *Fr. Sylvain Grosjean S.I. (1846-1917): Jesuit leadership.* Dans: *To Chotanagpur* (nº 1085) 1-29.

Gruodis Stanislovas 1896-1990.

1523 LAURIŪNAS Jonas. *Užgeso žiburys.* Katalikų Pasaulis (1991) 1, 6-7.

Traduction: La lumière s'est éteinte.

1524 TAMKEVIČIUS S. S.I. *T. Stanislovas Gruodis S.I. (1896-1990).* Laiškai Lietuviams 42 (1991) 127-128.

Guasch i Bufí Antoni 1879-1965.

1525 COSTA BONET Antoni – CIRER COSTA Felip. *El Pare Antoni Guasch i Bufí, apòstol del guaraní.* Palma de Mallorca (Comissió Vè Centenari) 1991 8⁰ 52. (= Col·lecció de Balears i Amèrica 5).
Obras escritas por el Padre Guasch, 30-32.

Hagen Johann Georg 1847-1930.

1526 MAFFEO Sabino S.I. *P. J. G. Hagen S.I. a sessanta anni dalla morte.* Il Massimo 68 (1991) 1, 18-23.

Haguenin François 1900-1945.

1527 COLPO Mario S.I. *Haguenin, François.* Enciclopedia pedagogica (1989) 5722.

Hattler Franz 1829-1907.

1528 ANTOLOVIĆ Josip S.I. *Franz Hattler, apostol Srca Isusova.* Glasnik 82 (1991) 58-59 63.

Henao Gabriel 1612-1704.

1529 BASAS Manuel. *Gabriel Henao S.I., historiador ignaciano.* Dans: *Ignacio, magister en París* (nº 235) 67-85.

Heras Henry 1888-1955.

1530 GOREKAR N. S. *Father Heras: an internationally renowned historian.* Punjab University Research Bulletin (Arts) 20 (1989) April, 195-199.

Herbigny Michel d' 1880-1957.

1531 TRETJAKEWITSCH L. *Bishop Michel d'Herbigny S.I. and Russia. A pre-ecumenical approach to Christian unity.* Würzburg (Augustinus-Verlag) 1990 8⁰ VIII-318. (= Das östliche Christentum 39).

Hervás y Panduro Lorenzo 1735-1809.

Voir nº 1126.

1532 MORENO ITURRALDE José Ignacio. *Hervás y Panduro, ilustrado español.* Madrid (Universidad Complutense) 1988 8⁰ VI-578. (= Colección Tesis doctorales 362/88).

1533 PIRAS Pina Rosa. *Nella storia linguistica: Lorenzo Hervás y Panduro.* Revista de filología románica 7 (1990) 101-111.

Hirschmann Johannes B. 1908-1981.

1534 ZIEGLER Albert S.I. *Pater Johannes Hirschmann. Ein Wort brüderlichen Gedenkens.* Hirschberg 44 (1991) 79-85.

Hoffmann Johann Baptist 1857-1928.

1535 TETE Peter S.I. *Father J. B. Hoffmann S.I. (1857-1928): a missionary social worker.* Dans: *To Chotanagpur* (nº 1085) 53-63.

Hofinger Johannes 1905-1984.

1536 GIANETTO Ubaldo. *Hofinger Johannes.* Dizionario di catechetica (Torino 1986) 330-331. – Religijsko-pedagoško Katehetski Leksikon (Zagreb 1991) 239-240.

Hopkins Gerard Manley 1844-1889.

Voir nº 1128.

1537 PALMER Pamela. *A Hopkins bibliography: 1988.* Hopkins Quarterly 18 (1991) 45-51.

1538 Gerard Manley Hopkins. *Il naufragio del Deutschland.* A cura di N. CAGNONE e J. MEDDEMMEN. Milano (Coliseum) 1988 8⁰ 264.

1539 G. M. Hopkins. *De l'origine de la beauté,* suivi de *Poèmes et d'écrits.* Traduction et présentation de René GALLET et J.-P. AUDIGIER. Seyssel (Éditions Comp'Act) 1989 8º 169.

1540 G. M. Hopkins. *En rythme bondissant. Lettres choisies.* Traduit et présenté par René GALLET. Paris (Obsidiane) 1989 8º 92.

1541 Gerard Manley Hopkins. *Prose e scritti giovanili.* Con introduzione di Rossana BONADEI. Piccolo Hans 51-52 (1986) 61-103.

1542 ANDERSON Warren. *«Freshness deep down things»: Hopkins' Dublin notes on Homer.* Dans: *Hopkins. New essays* (nº 1566) 127-146.

1543 BENDER Todd K. *Homiletic and poetic vocabulary in Hopkins.* Dans: *Hopkins. New essays* (nº 1566) 67-84.

1544 BONADEI Rossana *G. M. Hopkins. Incursioni naturali in forma di parola.* Piccolo Hans 51-52 (1986) 35-60.

1545 BOYD John D. S.I. *Hopkins and the Paschal action.* Thought 65 (1990) 481-485.

1546 BOYD John D. S.I. *«I say more»: Sacrament and Hopkins's imaginative realism.* Renascence 42 (1989-90) 51-64.

1547 BUMP Jerome. *Reader centered criticism and bibliotherapy: Hopkins and selving.* Renascence 42 (1989-90) 65-86.

1548 CERVO Nathan. *A note on the non-Virgilian «figura» of «Spelt from Sibyl's leaves».* Hopkins Quarterly 17 (1990) 127-130.

1549 CHEMMAMADIYIL Mary Anthony. *The concept of self-surrender in the poetry of Newman and Hopkins.* Ranchi (Ursuline Convent) 1990 8º 150.

1550 COLLEY Ann. C. *Gerard Manley Hopkins and the idea of mapping.* Word and Image 4 (1988) 523-528.

1551 CONTI CAMAIORA Luisa. *Gray, Keats and Hopkins: Poetry and the poetic presence.* Lecce (Milella) 1985 8º 170.

1552 COTTER James Finn. *«Immortal diamond»: an image in Hopkins.* Thought 65 (1990) 563-571.

1553 COTTER James Finn. *The mystery of «It» in «The Wreck of the Deutschland».* Hopkins Quarterly 17 (1990) 131-138.

1554 COTTER James Finn. *Sounding Alpha and Omega in Dante, Milton and Hopkins.* Dans: *Hopkins. New essays* (nº 1566) 147-178.

1555 DES FORGES Claudette SS.CC. *Gerard Manley Hopkins (1844-1889), prêtre et poète du spirituel.* Cahiers de spiritualité ignatienne 15 (1991) 171-177.

1556 DONOGHUE Denis. *Hopkins.* Dans son: *England, their England* (New York, Knopf 1988) 218-227.

1557 DOWNES David Anthony. *The final act: Hopkins' last sonnets.* Dans: *Hopkins. New essays* (nº 1566) 239-266.

1558 DOWNES David Anthony. *The Ignatian personality of Gerard Manley Hopkins.* Washington, D.C. (University Press of America) 1990 8º 234.
Cf. AHSI 29 (1960) nº 421.

1559 EARL James W. *«The one rapture of an inspiration»*. Thought 65 (1990) 550-562.

1560 FEENEY Joseph J. S.I. *The Highgate Hopkins obituary*, with introduction and commentary. Renascence 42 (1989-90) 3-12.

1561 FEENEY Joseph J. S.I. *Hopkins as teacher, the English years: Understanding the man by watching him work*. Dans: *Hopkins. New essays* (nº 1566) 179-222.

1562 FEENEY Joseph J. S.I. *Hopkins, the fussy worrier: A newly discovered holograph – the parish notices of St. Aloysius' Church, Oxford, for April 6, 1879* ... Victorians Institute Journal 16 (1988) 151-158.

1563 FEENEY Joseph J. S.I. *Hopkins, Mahler, Bruckner: the poet as «post-romantic»*. Thought 65 (1990) 535-543.

1564 FEENEY Joseph J. S.I. *Hopkins worldwide: The centenary celebrations of 1989*. Hopkins Quarterly 18 (1991) 73-95.

1565 FULWEILER Howard. *«Why, Tears! Is it? Tears»: Gerard Manley Hopkins and Victorian sentimentality*. Thought 65 (1990) 486-493.

1566 *Gerard Manley Hopkins (1844-1889). New essays on his life, writing, and place in English literature*. Edited by Michael E. ALLSOPP and Michael W. SUNDERMEIER. Lewiston, NY (E. Mellen Press) 1989 8º 292.

1567 GOGWILT Chris. *A voice from the world*. Thought 65 (1990) 475-480.

1568 HIGGINS Lesley. *A new catalogue of the Hopkins Collection at Campion Hall, Oxford*. Hopkins Quarterly 18 (1991) 9-44.

1569 HUERTA Albert. *El poeta y la calamidad: Gerard Manley Hopkins (1844-1889)*. Religión y cultura 34 (1988) 657-677.

1570 KENNY Anthony. *God and two poets: Arthur Hugh Clough and Gerard Manley Hopkins*. London (Sidgwick and Jackson) 1988 8º xviii-200.

1571 KOOISTRA Lorraine Janzen. *«The proportion of the mixture»: stress and slack in the perception and poetics of Hopkins*. Hopkins Quarterly 17 (1990) 113-125.

1572 KRUMM Ermanno. *Le qualità di Hopkins: qualità di parole, qualità di cose*. Piccolo Hans 54 (1987) 80-116.

1573 KRUMM Ermanno. *I sonetti «terribili» di G. M. Hopkins*. Piccolo Hans 51-52 (1986) 9-33.

1574 KUIN Johan. *De poëzie van Gerard Manley Hopkins*. Dans son: *Het kruisteken van Lord Marchmain* (Kampen, Kok Agora 1990) 61-74.
Réédition de l'article signalé dans AHSI 52 (1983) nº 688.

1575 LICHTMANN Maria R. *The contemplative poetry of Gerard Manley Hopkins*. Princeton, NJ (Princeton University Press) 1989 8º x-232.

1576 LOOMIS Jeffrey B. *Dayspring in darkness: Sacrament in Hopkins*. Lewisburg (Bucknell University Press) 1988 8º 216.

1577 MCGLADE James A. *Gerard Manley Hopkins, priest-poet: a conflict of vocation*. Australasian Catholic Record 67 (1990) 309-318.

1578 McIntyre Gerald J. S.I. *«Enough! The resurrection ...» Un saggio sulla poesia di Gerard Manley Hopkins*. Quaderni di Niccolò Stenone 2 (1991) 95-119.

1579 MacKenzie Norman. *Genius and Jobations*. Thought 65 (1990) 500-509.

1580 Mariani Paul. *The consoling, terrifying presence of Hopkins*. Renascence 42 (1989-90) 13-20.

1581 Martin Robert Bernard. *Gerard Manley Hopkins: a very private life*. New York (Putnam) 1991 8° 448.

1582 Martin Robert Bernard. *Oxford revisited: Gerard Manley Hopkins, 1878-79*. American Scholar 59 (1990) 579-586.

1583 Milward Peter J. S.I. *Exclamations in Hopkins's poetry*. Renascence 42 (1989-90) 111-118.

1584 Milward Peter S.I. *Hopkins to Renaissance*. Tōkyō (Aratake Shuppan) 1990 12° viii-154.

1585 Milward Peter S.I. *Two views of «The Windhover»*. Dans: *Hopkins. New essays* (n° 1566) 31-46.

1586 Moore Michael D. *Dangerous beauty: Hopkins and Newman*. Dans: *Hopkins. New essays* (n° 1566) 85-112.

1587 Motto Marylou. *«Uttering truth»: the aphorism in the poem*. Thought 65 (1990) 544-549.

1588 Nixon Jude V. *Gerard Manley Hopkins and Henry Parry Liddon: an unacknowledged influence*. Renascence 42 (1989-90) 87-110.

1589 Nixon Jude V. *«O ubi? Nusquam» and «Binsey Poplars»: influence or approximation*. Hopkins Quarterly 17 (1990) 139-147.

1590 Papetti Viola. *Keats e Hopkins: il canto delle sirene*. Dans: *Modernità dei romantici* (Napoli, Liguori 1988) 213-216.

1591 Pawar Malovika. *The agony of faith: A comparative study of the «Holy sonnets» of Donne and the «Terrible sonnets» of G. M. Hopkins*. Punjab University Research Bulletin (Arts) 18 (1987) 2, 39-52.

1592 Pezzini Domenico. *L'aratore, il fabbro, e il manovale: tre ritratti nella poesia di G. M. Hopkins (1844-1889)*. Aevum 64 (1990) 461-481.

1593 Phillips Catherine. *The effects of incompleteness in three Hopkins poems*. Renascence 42 (1989-90) 21-34.

1594 Phillips C. L. *Robert Bridges and the first edition of Gerard Manley Hopkins' Poems*. Studies in the Literary Imagination 21 (1988) 7-21.

1595 Roberts Gerald. *«I know the sadness, but the cause know not»: Reflections on Hopkins's melancholy*. Hopkins Quarterly 18 (1991) 97-109.

1596 Schoder Raymond V. S.I. *Hopkins and Pindar*. Dans: *Hopkins. New essays* (n° 1566) 113-126.

1597 Semdry Joseph. *«The Wreck of the Deutschland» as heroic elegy*. Thought 65 (1990) 494-499.

1598 SUBERCHICOT A. *Lien du sang: une voie pour incorporel chez G. M. Hopkins, T. S. Eliot et H. Doolittle*. Dans: *Les voix du sang* ... (Pau, Université de Pau 1988) 45-57.

1599 THORNTON R. K. R. *All on two spools: aesthetics, morals and Janus-words in Hopkins*. Dans: *Hopkins. New essays* (n⁰ 1566) 47-66.

1600 WALHOUT Donald. *The instress of action: Action and contemplation in Hopkins' poetry*. Dans: *Hopkins. New essays* (n⁰ 1566) 11-30.

1601 WHITE Norman. *«Where war is within»: Hopkins, the English soldier-poet in Ireland*. Thought 65 (1990) 522-534.

1602 YOUNG R. V. *Hopkins, Scotus, and the predication of being*. Renascence 42 (1989-90) 35-50.

1603 ZANIELLO Tom. *Hopkins' scientific interests: «Face to face with a Sphinx»*. Thought 65 (1990) 510-521.

1604 ZANIELLO Tom. *Of miracles, martyrs and prayer gauges*. Dans: *Hopkins. New essays* (n⁰ 1566) 223-238.

Huizing Petrus, né en 1911.

1605 DAM J. M. van. *Bibliography of P. J. M. Huizing S.I.* Dans: *Studies in Canon Law presented to P. J. M. Huizing* (Leuven 1991) XI-XXIX.

Hunolt Franz X. 1691-1746.

Voir n⁰ 1128.

1606 FISCHER Balthasar. *Auch der Klerus wird gemahnt. Eine Eigenart der Stände-Predigt des 18. Jahrhunderts, dargetan am Beispiel einer Neujahrspredigt des Jesuiten F. X. Hunolt im Trierer Dom*. Dans: *Du führst mich hinaus ins Weite ... Freundesgabe für Georg Mühlenbrock* (Würzburg, Echter Verlag 1991) 437-443.

Iriarte Joaquín 1894-1970.

1607 INCHAURANDIETA Gabriel S.I. *El P. Joaquín Iriarte Aguirrezabal S.I. (3-nov.-1984 – 30-set.-1970)*. Dans: J. IRIARTE, *El Conde de Peñaflorida* (n⁰ 764) 343-347.

Jerez César 1936-1991.

1608 *Homenaje de la Escuela de sociología de la UCA al Padre César Jerez S.I.* Managua, Nicaragua 1991 8⁰ 12.
Selección de artículos escritos por el Padre César Jerez, 7-9.

Joye Joseph Alexis 1852-1919.

1609 HEIM Christoph. *Ein Jesuit als Filmpionier*. Stella-Heft (1991) 171-174. – *Die Joye-Collection*, 175.

Juanmartí Jacinto 1833-1897.

1610 *Maguindanao place names in 1890 from the Diccionario moro-maguindanao-español of Father Jacinto Juanmartí S.I. (Manila 1892)*. Translated by William Henry SCOTT. Kinaadman 13 (1991) 203-210.

Julián Antonio 1722-après 1790.

1611 CHENU Jeanne. *Une interprétation «éclérée» de la province de Santa Marta. Vision d'un jésuite exilé, le Padre Antonio Julián*. Dans: *Études sur l'impact culturel du Nouveau Monde*. I (Paris, Éditions L'Harmattan 1981) 75-95.

Jungmann Josef Andreas 1889-1975.

1612 Pranjić Marko. *Jungmann Josef Andreas.* Dizionario di catechetica (Torino 1986) 371-372. – Religijsko-pedagoško Katehetski Leksikon (Zagreb 1991) 287-288.

Kanižlić Antun 1699-1777.

Voir nº 743 747.

1613 Belić Miljenko S.I. *Kanižlić Antun.* Religijsko-pedagoško Katehetski Leksikon (Zagreb 1991) 295-296.

1614 Belić Miljenko S.I. *Parallelismus inter Christum et Mariam prouti ab Antonio Kanižlić docetur.* Dans: *De cultu mariano apud scriptores ecclesiasticos saec. xviii* (Roma, Pontificia Academia Mariana Internationalis 1987) 521-548.

Karma Gjon 1896-1975.

1615 Gardin Ják (Giacomo) S.I. *Father Gjon Karma's slow road to martyrdom.* Albanian Catholic Bulletin 11 (1990) 55-58.

Karrer Otto 1888-1976, jésuite jusqu'en 1923.

1616 Conzemius Victor. *L'abbé Otto Karrer (1888-1976), le précurseur théologique de l'aggiornamento.* Civitas 43 (1988) 239-247.

Cf. AHSI 59 (1990) nº 779.

1617 Conzemius Victor. *Otto Karrer.* Dans son: *Christen unserer Zeit* (Freiburg, Schw., Paulusverlag 1988) 76-80.

1618 Hoefer Liselotte. *Otto Karrer: a 100 anni dalla sua nascita.* Studi ecumenici 8 (1990) 389-396.

1619 *Otto Karrer. Theologe des Aggiornamento, 1888-1976.* Zürich (O.-Karrer-Gesellschaft) 1989 8º 58.

Kašić Bartol 1575-1650.

Voir nº 743 747 1128.

1620 Bartol Kašić. *Venefrida. Eine Tragödie.* Text, Einleitung und Index von Darija Gabrić-Bagarić. Bamberg (Fach Slavische Philologie der Universität) 1991 8º 138. (= Quellen und Beiträge zur kroatischen Kulturgeschichte 4).

1621 Horvat Vladimir S.I. *Bartol Kašić, jezikoslovac i prevoditelj Biblije i Obrednika.* Glas Koncila (1990) 52, 4; (1991) 1, 4; 2, 4; 3, 4; 4, 4.

Traduction: B. K., philologue et traducteur de la Bible et du Rituel.

Kaszap István 1916-1935.

1622 Bóday Jenő S.I. *Ki volt Kaszap István?* A Szív 77 (1991) 353-384.

1623 Pálos Antal S.I. *Kaszap István (1916-1935).* Dans: *Kortárs jezsuiták* (nº 813) 53-62.

Kaufmann Ludwig 1918-1991.

1624 Selvatico Pietro S.I. *Ludwig Kaufmann S.I. zum Gedenken.* Orientierung 55 (1991) 150-152.

«Un peu d'amour, un peu d'espoir». Un hommage à Ludwig Kaufmann. Choisir (1991) novembre, 14-17.

Kerkai Jenő 1904-1970.

1625 Vida István. *Kerkai Jenő útjai.* Dans: *Félbemaradt reformkor* (Róma 1990) 344-353.

Réédition de l'article signalé dans AHSI 54 (1985) nº 725.

Kino Eusebio Francesco 1645-1711.

Voir nº 1017.

1626 HALLER Franz. *Eusebius Franciscus Chini. Kartograph, Entwicklungshelfer, Missionar (1645 Segno/Tirol – 1711 Magdalena/Mexico).* Der Schlern 65 (1991) 154-162.

1627 HORWATH Peter. *Könnte Pater Eusebio Kino dem Sabino Canyon seinen Namen gegeben haben?* Der Schlern 65 (1991) 150-153.

Kircher Athanasius 1602-1680.

Voir nº 1900.

1628 BÁNYAI Bálint – TÓTH Péter – ZSÁMBOKI László. *Athanasius Kircher (1602-1680) Mundus subterraneus c. művének magyarországi vonatkozásai.* Közlemények a Magyarországi Ásványi Nyersanyagok történetéből 2 (1984) 223-276.

Résumé: Auf Ungarn bezügliche Angaben des Werkes «Mundus subterraneus» von Athanasius Kircher (1602-1680), 275-276.

1629 COSENTINO Giuseppe. *Costruttori italiani di telescopi e la Royal Society. Osservazioni su cinque lettere di John Dodington ed Attanasio Kircher.* Miscellanea storica ligure 15 (1983) 153-179.

1630 HAAKMAN Anton. *De onderaardse wereld van Athanasius Kircher.* Roman. Amsterdam (Meulenhoff) 1991 8º 266.

1631 TORNITORE Tonino. *L'origine delle sinestesie. Mersenne, Kircher e le corrispondenze fra suoni e colori.* Intersezioni 7 (1987) 21-51.

Kleutgen Joseph 1811-1883.

Voir nº 1128.

1632 HAACKE Rhaban. *Maria in der neuscholastischen Theologie am Beispiel Joseph Kleutgens.* Dans son: *Beiträge zur Marienkunde* (Siegburger Studien 21, 1988) 97-118.

Kollár Ferenc 1912-1978.

1633 PÁLOS Antal S.I. *Kollár Ferenc S.I. (1912-1978).* Dans: *Kortárs jezsuiták* (nº 813) 287-309.

Komulović Aleksandar 1548-1608.

Voir nº 743.

1634 TRSTENJAK Tonči S.I. *Komulović Aleksandar.* Religijsko-pedagoško Katehetski Leksikon (Zagreb 1991) 372-373.

Korec Jan, né en 1924.

1635 BRUNELLI Lucio. *Il clandestino di Dio. Intervista al cardinal Jan Korec.* Dans: *Quattro testimoni di Gesù Cristo* (Roma, Il Sabato 1991) 38-42.

Kowalski Jan 1711-1782.

1636 DAROWSKI Roman S.I. *Jana Kowalskiego S.I. rękopiśmienne wykłady z filozofii przyrody (Ostróg, 1747/48).* Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie (1990) 129-133.

Traduction: Les manuscrits du cours de philosophie naturelle de Jan Kowalski S.I. (Ostróg 1747/48).

Kresa Jakub 1648-1715.

1637 FECHTNEROVÁ Anna – KAŠPAR Oldřich. *Ke dvěma španělským matematickým tiskům bohemikálniko původu.* Dějiny Věd a Techniky 19 (1986) 246-248.

Résumé: Two Spanish mathematical works of Bohemian origin, 248.

Kubilius Jonas 1906-1991.

1638 *Iš Jono Kubiliaus S.I. prisiminimų.* Laiškai Lietuviams 42 1 (1991) 135-137.
Traduction: Morceaux de l'autobiographie de P. J. K.

1639 Kleinotas Petras S.I. *Pagerbiant amžinos atminties Tėvą Joną Kubilių.* Mūsų Žinios (1991) 33-35.

Kuznowicz Mieczyław 1874-1945.

1640 Niemczyńska Małgorzata. *Dom na Skarbowej. Ks. Mieczyław Kuznowicz S.I.* Kalendarz Serca Jezusowego (1991) 78-87.
Traduction: Une maison dans la rue Skarbowa.

Labadie Jean de 1610-1674, jésuite jusqu'en 1639.

1641 Bisschop R. *De scheiding der geesten: grenzen en raakvlakken tussen piëtisme en mystiek. Th. à Brakel, Koelman en de Labadie.* Documentatieblad Nadere Reformatie 14 (1990) 44-56.

La Brosse Jean-Baptiste de 1724-1782.

1642 Hébert Léo-Paul. *Le «Nehiro-Iriniu» du Père de la Brosse ou l'influence d'un livre».* Dans: *La production des catéchismes en Amérique française* (Sainte-Foi, A. Sigier – Paris, Desclée 1986) 57-83.

La Colombière S. Claude 1641-1682.

Voir nº 1128.

1643 Claudio La Colombière. *Diario spirituale.* Traduzione, introduzione e note di Luigi Filosomi S.I. Roma (Edizioni ADP) 1991 8º 224. (= Testimoni dell'amore 6).

1644 Antolović Josip S.I. *Blaženi Klaudije La Colombière, svjedok ljubavi.* Glasnik 82 (1991) 266-267 302-303.

1645 Birrer Eduard S.I. *Claude de la Colombière. Ein Vorläufer der Kirche von heute.* Freiburg, Schweiz (Kanisius Verlag) [1991] 12º 32.

1646 Guitton Jorge S.I. *Claudio La Colombière. Su ambiente y su tiempo.* 2ª edición. Madrid (Edapor) 1991 8º 384.

Lacunza Manuel 1731-1801.

1647 Guzmán Brito Alejandro. *La interpretación de Manuel Lacunza a la profecía de Daniel sobre los cinco reinos.* Boletín de la Academia chilena de la historia 100 (1989) 163-171.

Ladányi László 1914-1990.

1648 *The China watch: Fr. Ladányi and his friends.* China News Analysis (1990) special commemorative issue, November, 1-9.

1649 *The death of László Ladányi.* Sociál Survey 39 (1990-91) 340-344.

1650 Evers Georg. *Nestor der China-Beobachter gestorben.* Die katholischen Missionen 110 (1991) 5-6.

1651 Politi Giancarlo. *Ricordando Padre László Ladányi. Un uomo controcorrente.* Popoli (1991) 3, 44-47.
P. László Ladányi. Una voce oltre la cortina di bambù. Voci d'Oriente 107 (1991) 24-26.

1652 Rulli Giovanni S.I. *Un «autoritratto» del Partito comunista cinese.* Civiltà cattolica (1991) 4, 159-162.

1653 RYDEN Edmund. *Homage to the Dean of China watchers: the late László Ladányi S.I.* America 164 (1991) 60 et 68.

La Higuera Jerónimo de 1538-1611.

Voir nº 1126.

1654 MARTÍNEZ DE LA ESCALERA José S.I. *Jerónimo de la Higuera S.I.: falsos cronicones, historia de Toledo, culto de San Tirso.* Dans: *Tolède et l'expansion urbaine en Espagne (1450-1650)* (Madrid, Casa de Velázquez 1991) 69-97.

Lallemant Louis 1588-1635.

1655 LARIVIÈRE Florian S.I. *Louis Lallemant (1588-1635), un disciple passionné et intransigeant.* Cahiers de spiritualité ignatienne 15 (1991) 85-95.

Lana Terzi Francesco 1631-1687.

1656 PIGHETTI Clelia. *Alle radici bresciane di Francesco Lana Terzi.* Dans: *Studi in onore di Ugo Vaglia* (Brescia, Ateneo di scienze, lettere ed arti di Brescia 1989) 300-310.

Landívar Rafael 1731-1793.

1657 ALBIZÚREZ PALMA Francisco. *Landívar, Virgilio y la religión.* Guatemala (Editorial Universitaria de Guatemala) 1985 8º 202.

1658 KERSON Arnold L. *The heroic mode in Rafael Landívar's «Rusticatio mexicana».* Dieciocho 13 (1990) 149-164.

Larramendi Manuel de 1690-1766.

Voir nº 764.

1659 Manuel de Larramendi S.I. *Obras.* IV. *Escritos breves.* Edición conmemorativa en el tercer centenario del nacimiento del P. Larramendi. Edición, introducción, notas y apéndice por José Ignacio TELLECHEA IDÍGORAS. Donostia-San Sebastián (Sociedad Guipuzcoana de ediciones y publicaciones) 1990 8º 600.

1660 LAKARRA Joseba Andoni. *Larramendiren hiztegiginzaren inguruan.* Anuario del Seminario de filología vasca «Julio Urquijo» 19 (1985) 11-48.

Traduction: A propos de la lexicographie de L.

1661 UNANUE LÓPEZ Jon. *Manuel Larramendiren hirugarren mendeurrenean.* Euskera 36 (1991) 1, 11-26.

Suivent encore 8 brèves contributions dont signalons:

ALTUNA Patxi S.I. *Larramendiren haurtzaroko urteak,* 37-43.

TELLECHEA IDÍGORAS J. Ignacio. *Larramendi, un guipuzcoano trasplantado y vuelto a implantar,* 45-49.

Traduction: 3e centenaire de M. L. – Les années de l'enfance de L.

Lassalle Hugo (**Enomiya** Makibi) 1898-1990.

1662 LUHMER Klaus S.I. *In memoriam. Pioneer of Zen meditation for Christians. Fr. Hugo Makibi Enomiya-Lassalle.* Japan Missionary Bulletin 44 (1990) 196-198.

Laudadio Nicola 1891-1969.

1663 IANNACCONE Gaetano S.I. *Ricordo del vescovo di Galle (Sri Lanka), Mons. Nicola Laudadio S.I.* Societas 40 (1991) 156-159.

Lauriūnas Jonas 1924-1991.

1664 BORUTA Jonas S.I. *Kun. Jonas Lauriūnas S.I.* Laiškai Lietuviams 42 (1991) 342-343.

Le Chapelain Charles 1710-1779.

1665 BERGERON Henri-Paul. *Saint Joseph dans la prédication française au XVIIIe siècle. 17. Charles Le Chapelain S.I. (1710-1779).* Cahiers de joséphologie 36 (1988) 173-183.

Ledesma Diego de 1519-1575.

1666 ARANCI Gilberto. *Le «Dottrine» di Giacomo Ledesma S.I. (1524-1575).* Salesianum 53 (1991) 315-382.

Le Fèvre Étienne 1597-1657.

1667 DIANOUX H. J. de. *Un jésuite avignonnais en Chine au XVIIe siècle, le Père Étienne Fabre (1597-1657).* Mémoires de l'Académie de Vaucluse 8 (1988) 73-113.

Leunis Jean 1532-1584.

1668 BRIEN Ludger S.I. *Jean Leunis (1532-1584), pèlerin du Christ sur les pas d'Ignace.* Cahiers de spiritualité ignatienne 15 (1991) 71-83.

Lévêque Karl 1937-1986.

1669 MAESSCHALCK Marc S.I. *De l'ethnologie à l'analyse sociale. Profil intellectuel d'un jésuite haïtien.* Science et esprit 42 (1990) 267-292.

Liberatore Matteo 1810-1892.

Voir n° 638.

1670 CASETTA Giuseppe O.S.B. *Matteo Liberatore S.I. filosofo ed estensore della «Rerum novarum».* Societas 40 (1991) 61-69.

1671 OTTONELLO Franco. *«La Scienza e la Fede»: critiche di Bonaventura Attanasio e di Matteo Liberatore al concetto cousiniano di creazione.* Dans son: *Cultura filosofica nella stampa periodica dell'Italia meridionale della prima metà dell'Ottocento* (Genova, Tilgher 1985) 57-108.

Lievens Constant 1856-1893.

1672 CLARYSSE L. S.I. *Fr. Constant Lievens S.I. (1856-1893): founder of a mission.* Dans: *To Chotanagpur* (n° 1085) 31-51.

Ligier Louis 1911-1989.

1673 ARRANZ Miguel S.I. *Della Confermazione. Ricordando P. Louis Ligier S.I. (1911-1989).* Orientalia christiana periodica 57 (1991) 207-211.

Lippert Peter 1879-1936.

1674 ŠIMONČIČ Jozef. *P. Peter Lippert S.I. (23.aug.1879 – 18.dec.1936).* Viera a Život 1 (1991) 62-70.

Llorente Segundo 1906-1989.

1675 SARRIAS Cristóbal S.I. *Segundo Llorente, l'avventuriero del circolo polare.* Popoli (1991) 7-9, 43-46.

Lobb Emmanuel (alias **Simeons** Joseph) 1593-1671.

1676 PUCHNER Walter. *Theatrologikès éreunes già tò prótupo toũ «Zēnōna».* Thesaurismata 17 (1980) 206-284. – Réédition dans: Ellēnikē Theatrología (1988) 215-297.

Traduction: Recherches d'histoire théâtrale à propos du prototype de «Zeno». – Montre que celui-ci était la tragédie homonyme du P. J. Simeons.

Lombardi Riccardo 1908-1979.

1677 MARTINA Giacomo S.I. *Una biografia del P. Riccardo Lombardi.* Civiltà cattolica (1991) 1, 33-44.

A propos de la biographie signalée dans AHSI 60 (1991) n° 1317.

Lonergan Bernard 1904-1984.

Voir nº 655.

1678 Lambe Matthew. *Lonergan, Bernard.* Theologische Realenzyklopädie 21 (1991) 459-463.

1679 Arndt Stephen W. *The justification of Lonergan's cognitional and volitional process.* American Catholic Philosophical Quarterly 65 (1991) 45-61.

1680 Blix David Sanford. *Love and the transformation of will in the writings of Bernard Lonergan.* Dissertation at the University of Chicago 1988.

1681 Braio Frank Paul. *Lonergan's recovery of the notion of natural right: Introduction to a new context for an old discussion.* Vera lex 10 (1990) 2, 4-5 10.

1682 Braio Frank Paul. *Twine in the Labyrinth: Lonergan, the non-relative, and the horizon of three pluralisms.* Method 9 (1991) 72-133.

1683 Campbell John Angus. *Insight and understanding: The «common sense» rhetoric of Bernard Lonergan.* Quarterly Journal of Speech 71 (1985) 476-506.

1684 Daly Thomas Vincent S.I. *Learning from Lonergan at eleven.* Method 9 (1991) 44-62.

1685 Dobroczynski Grzegorz. *Einsicht und Bekehrung: der Ausgangspunkt der Fundamentaltheologie bei Bernard Lonergan.* Frankfurt a.M. (P. Lang) 1992 8⁰ 386.

1686 Doran Robert M. S.I. *Bernard Lonergan and the future of theology.* Canadian Theological Society Newsletter 10 (1991) 2, 1-5.

1687 Doran Robert M. S.I. *Psychic conversion and Lonergan's hermeneutics.* Dans: *Lonergan's hermeneutics* (nº 1692) 161-220.

1688 Egan Philip. *Lonergan and world religions: Foundational aspects of the inter-religious dialogue in the perspective of Bernard Lonergan.* Thesis for licentiate at Gregorian University, Roma 1985.

1689 Frisby Mark E. *Lonergan's method in ethics and the meaning of human sexuality.* Proceedings of the American Catholic Philosophical Association 63 (1989) 235-256.

1690 Hefling Charles C. Jr. *On understanding salvation history [in Lonergan].* Dans: *Lonergan's hermeneutics* (nº 1692) 221-299.

1691 Klein Dennis. *Concept of culture: Lonergan and the anthropologists.* Method 9 (1991) 23-43.

1692 *Lonergan's hermeneutics: its development and application.* Washington, D.C. (Catholic University of America Press) 1989 8⁰ vi-314.

Après une introduction et 3 études théoriques (1-131) suivent 3 autres exposés sur la pensée de Lonergan, signalés à leur place.

1693 McEvenue Sean E. *Theological doctrines and the Old Testament: Lonergan's contribution.* Dans: *Lonergan's hermeneutics* (nº 1692) 133-160.

1694 McKinney Ronald H. S.I. *Deconstructing Lonergan.* International Philosophical Quarterly 31 (1991) 81-93.

Suit une réponse:

Marsh James L. *Reply to McKenney on Lonergan: A deconstruction.* 95-104.

1695 MARASIGAN Vicente. *Conflict management: Lonergan's Method.* Landas 3 (1989) 187-198.

1696 MEYNELL Hugo A. *An introduction to the philosophy of Bernard Lonergan.* 2nd edition. Toronto (University of Toronto Press) 1991 8º x-224.
Cf. AHSI 46 (1977) nº 551.

1697 MILLER Jerome A. *On the way between Heidegger and Lonergan.* Journal of Speculative Philosophy 2 (1988) 2, 63-88.

1698 MORITA Kenji. *The structure of judgement according to Bernard Lonergan.* Dissertation at Sophia University, Tōkyō 1990 (en japonais).

1699 MORRIS William S. *Bernard Lonergan.* Dans son: *Lectures on contemporary religious thought* (Kingston, Ontario, R. P. Fryc 1988) 143-176.

1700 MURA Gaspare. *Ermeneutica e verità: Storia e problemi della filosofia dell'interpretazione.* Roma (Città Nuova) 1990 8º 520.
Voir: L'ermeneutica come verità e metodo: Lonergan, 326-336.

1701 POJMAN Louis P. *Religious belief and the will.* London (Routledge and Kegan Paul) 1986 8º XIV-258.
Voir: Modern Catholic volitionalists: Newman, Pieper and Lonergan, 84-91.

1702 REHG William R. *Lonergan's performative transcendental argument against scepticism.* Proceedings of the American Catholic Philosophical Association 63 (1989) 257-268.

1703 RENDE Michael L. *Lonergan on conversion: Development of a notion.* Lanham MD (University Press of America) 1991 8º XII-226.

1704 REYNOLDS Terrence. *Method divorced from content in theology? An assessment of Lonergan's «Method in theology».* Thomist 55 (1991) 245-269.

1705 SALA Giovanni B. S.I. *Bernard Lonergan S.I.: un teologo esamina la propria mente.* Nottola (1985) 2-3, 35-50.

1706 SHEA William M. *From classicism to method: John Dewey and Bernard Lonergan.* American Journal of Education 99 (1990-91) 298-319.

1707 SHUTE Michael. *The origins of Lonergan's notions of the dialectic of history: A study of Lonergan's early writings on history, 1933-1938.* Dissertation at Regis College and the University of Toronto 1991.

1708 SIERRA GUTIÉRREZ Francisco. *Los prefacios de «Insight, a study, of human understanding» (Traducción y comentarios).* Universitas philosophica 8 (1987) 9-22.

1709 SPACCAPELO Natalino. *La fondazione di una metodologia interdisciplinare secondo il «Questionnaire on philosophy» di Bernard F. F. Lonergan.* Dans: *Gli Istituti di scienze religiose nella Chiesa: Per uno statuto epistemologico* (Bologna, Edizioni Dehoniane – Roma, Editrice Antonianum 1991) 277-290.

1710 STEBBINS J. Michael. *Bernard Lonergan's early theology of grace: A commentary on «De ente supernaturali».* Dissertation at Boston College, Chestnut Hill, Mass., 1990.

1711 TESKE Roland S.I. *Bradley and Lonergan's relativist.* Philosophy and Theology 5 (1990) 125-136.

1712 Twohig-Moengangongo Cora. *Bernard Lonergan and feminism: A conversation.* Canadian Theological Society Newsletter 10 (1991) 2, 5-8.

1713 Wallenhorst John Francis. *Truth and historicity: A study of Bernard Lonergan's account of doctrine.* Dissertation at the University of St. Michael's College, Toronto 1990.

Lubac Henri de 1896-1991.

Voir nº 788.

1714 Chantraine Georges S.I. *Lubac, Henri Marie-Joseph Sonier de.* Theologische Realenzyklopädie 21 (1991) 471-473.

1715 Card. Henri de Lubac S.I. *Un colloquio in famiglia.* Civiltà cattolica (1991) 4, 39-48.

1716 Henri de Lubac. *Surnaturel. Études historiques.* Nouvelle édition préparée et préfacée par Michel Sales S.I. Paris (Desclée de Brouwer) 1991 8º xvi-634. (= Théologie).

1717 Bertoldi Francesco. *Appunti sul tema della libertà in de Lubac.* Per la filosofia 4 (1987) genn.-apr., 94-103.

1718 Bertoldi Francesco. *De Lubac e la modernità: una prospettiva teologica.* Per la filosofia 7 (1990) genn.-apr., 17-30.

1719 Bertoldi Francesco. *Henri de Lubac on «Dei Verbum».* Communio. International Catholic Review 17 (1990) 88-94.

1720 Bertoldi Francesco. *Il senso religioso in Henri de Lubac.* Communio 98-99 (1988) 50-74.

Cf. AHSI 59 (1990) nº 839.

1721 Berzosa Martínez Raúl. *El sobrenatural en los escritos de H. de Lubac.* Burgense 31 (1990) 467-473.

1722 Berzosa Martínez Raúl. *La teología del sobrenatural en los escritos de Henri de Lubac. Estudio histórico-teológico (1931-1980).* Burgos (Ed. Aldecoa) 1991 8º 212. (= Publicaciones de la Facultad de teología del Norte de España, 57).

1723 Calvez Jean-Yves S.I. *Relire «Catholicisme» de Henri de Lubac. In memoriam.* Études 375 (1991) 371-378.

1724 Chantraine Georges. *Beyond modernity and postmodernity: the thought of Henri de Lubac.* Communio. International Catholic Review 17 (1990) 207-219.

1725 Dulles Avery S.I. *Henri de Lubac: in appreciation.* America 165 (1991) 180-182.

1726 Fellay Jean-Blaise S.I. *Comme un roc dans la mer. Le cardinal Henri de Lubac.* Choisir (1991) octobre, 16-17.

1727 Guerriero Elio. *L'uomo ha desiderio di soprannaturale. In memoria di Henri de Lubac.* Rivista internazionale di teologia e cultura. Communio 119 (1991) 114-130.

1728 Hidber B. C.SS.R. *Der Mensch vor Gottes Anruf der Liebe. Das Verhältnis von Gott und Mensch im Denken von Henri de Lubac.* Studia moralia 28 (1990) 491-522.

1729 SANTOS HERNÁNDEZ Ángel S.I. *Cardenal Henri de Lubac (1896-1991). Nota bio-bibliográfica.* Estudios eclesiásticos 66 (1991) 327-335.

1730 STEVENS B. *Les lettres d'Étienne Gilson au P. de Lubac.* Revue philosophique de Louvain 86 (1988) 324-333.
Cf. AHSI 56 (1987) nº 781.

1731 SZABÓ Ferenc S.I. *A zsinati megújulás hiteles apostola: Henri de Lubac S.I. (1896-1991).* Távlatok 3 (1991) 87-91.
Traduction: Apôtre authentique du renouveau conciliaire: H. de L.

1732 TILLIETTE Xavier S.I. *El Cardenal Henri de Lubac S.I. (1896-1991).* Razón y fe 224 (1991) 393-397.

Luengo Martín 1833-1888.

1733 ARCILLA José S. S.I. *Martin Luengo S.I. and two wheels for Surigao.* Kinaadman 13 (1991) 55-75.

Lynch William F. 1908-1987.

1734 SCOTT Nathan A. Jr. *Religion and the imagination: Some reflections on the legacy of William F. Lynch S.I.* Thought 66 (1991) 151-160.

Maggio Lorenzo 1531-1605.

1735 FAPPANI Antonio. *Maggi o Maggio Lorenzo.* Dans son: Enciclopedia bresciana 8 (1991) 60-61.

Mai Angelo 1782-1854, jésuite jusqu'en 1819.

1736 [Angelo Mai]. *Statistica delle missioni cattoliche dell'Europa, Asia, Africa ed America (circa annum 1839).* A cura di Ermenegildo CAMOZZI. Bergomum 81 (1986) 1, 3-352.

Malagrida Gabriele 1689-1761.

1737 BREWER João S.I. *Vários fatos da vida do Pe. Gabriel Malagrida.* Cadernos inacianos 4 (1991) 42-51.

1738 GONÇALVES Nuno da Silva. *Terceiro centenário do nascimento do P. Gabriel Malagrida (1689-1761).* Brotéria 132 (1991) 463-466.

1739 GOVONI Ilario S.I. *Gabriele Malagrida.* Popoli (1991) 2, 46-51. – *Una lettera dal Brasile 250 anni fa. Malagrida scrive.* 3, 40-43.

Maldonado Juan de 1533-1583.

1740 RIVERA Alfonso C.M.F. *Doctrina y culto mariano en la polémica de Juan de Maldonado S.I. con los Reformadores.* Dans: *De cultu mariano apud scriptores ecclesiasticos saec. XVI.* II (Roma, Pontificia Academia Mariana Internationalis 1984) 53-65.
Cf. AHSI 52 (1983) nº 792.

Marci de Kronland Johannes Marcus 1595-1667.
Voir nº 1129.

1741 MOCCHI Giuliana. *Idea, mente, specie. Platonismo e scienza in Johannes Marcus Marci (1595-1667).* Soveria Mannelli (Rubbettino Editore) 1990 8º 320. (= Collana di storia delle idee).

Mariana Juan de 1536-1624.

1742 ESPINOSA DÍAZ Adela. *Rafael Ximeno y Planes, ilustrador de la Historia general de España del P. Mariana.* Dans: *Relaciones artísticas entre España y América* (Madrid, C.S.I.C. 1990) 173-216.

Martínez Macías Juan Manuel 1900-1990.

1743 SÁNCHEZ GALINDO Antonio. *Un hijo de Loyola en Islas Marías*. Dans: *Ignacio, magister en París* (nº 235) 583-589.

Martins Mário 1908-1990.

1744 LEITE António S.I. *P. Mário Martins S.I. (1908-1990)*. Lusitania sacra 2 (1990) 251-253.

Mascardi Agostino 1591-1640, jésuite jusqu'en 1617.

1745 BELLINI Eraldo. *Agostino Mascardi fra «Ars poetica» e «Ars historica»*. Studi secenteschi 32 (1991) 65-136.

1746 COLOMBO Angelo. *Un'ignota edizione udinese della corrispondenza Mascardi-Achillini sulla peste manzoniana del 1630*. Critica letteraria 13 (1985) 753-763.

Masen Jakob 1606-1681.

Voir nº 708 1129 1982.

1747 GROSS Markus. *Jakob Masen (1606-1681)*. Dans: *Gesellschaft Jesu und Trier* (nº 17) 309-312.

Masilionis Pranciškus 1902-1980.

1748 BORUTA Jonas S.I. *Jį vadino meilės jūra. Kun. Pranciškaus Masilionio S.I. mirties 10-ąsias metines minint*. Katalikų Pasaulis (1990) 19-20, 42-45.

Traduction: On l'appelait l'homme de l'amour. Commémoration du 10e anniversaire de la mort du P. P. M.

1749 BORUTA J. S.I. *T. Pranciškus Masilionis S.I. (1902-1980)*. Laiškai Lietuviams 42 (1991) 132-135.

1750 KIDYKAS Jonas S.I. *[T. Pranciškaus Masilionio] Biografija*. Dans: P. Masilionis. *Per aukas i garbę* (Worcester, Ma., Hefferman Press 1990) 263-275.

1751 MALIŠKAITĖ Bernadeta. *Nesiliauk prašęs šviesos ir gyvosios meilės*. Caritas (1991) 1, 12-16.

Traduction: Ne cessez pas de demander lumière et amour vivant.

Mayer B. Rupert 1876-1945.

Voir nº 1129.

1752 Rupert Mayer S.I. *Leben im Widerspruch. Autobiographische Texte, Prozeß vor dem Sondergericht, Reden und Briefe*. Herausgegeben von Roman BLEISTEIN S.I. Frankfurt am Main (J. Knecht) 1991 8º 472.

1753 BLEISTEIN Roman S.I. *Rupert Mayer. Ein Mann der Wahrheit*. Ostfildern (Schwabenverlag) 1991 8º 72. (= Schwäbische Heilige).

1754 LAURINAS Jonas. *«Vienakojis jėzuitas», pergyvenęs Trečiąjį Reichą*. Katalikų Pasaulis (1990) 24, 30-33.

Traduction: «Le jésuite d'une jambe» a survécu au Troisième Reich.

1755 LOERZER Sven. *Pater Rupert Mayer, der Münchner Männerapostel*. 2. Auflage. Augsburg (Pattloch) 1988 8º 112.

1756 SCHMIDKONZ Theo S.I. *W twoich dłoniach. Rozważania modlitewne do słów bł. Ruperta Mayera S.I.* Kraków (Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy) (1990) 8º 64.

Cf. AHSI 57 (1988) nº 892.

1757 SEIBEL Vitus S.I. *Person und Wirken Pater Rupert Mayers und die ignatianische Idee*. Christophorus 32 (1987) 63-68.

1758 SUDBRACK Josef S.I. *Rupert Mayer (1876-1945)*. Dans: *Gesellschaft Jesu und Trier* (n⁰ 17) 363-368.

Médaille Jean-Pierre 1610-1669.

Voir n⁰ 429.

1759 BOILY Marie-Ange S.S.J. *Jean-Pierre Médaille (1610-1669), «humble missionnaire de la Compagnie de Jésus»*. Cahiers de spiritualité ignatienne 15 (1991) 135-147.

Ménestrier Claude-François 1631-1705.

1760 JACQUINOT Josèphe. *L'«Histoire du roi Louis le Grand par les médailles» par le Père Claude-François Ménestrier: contrefaçon ou nouvelle édition en 1691?* Dans: *Les presses grises, la contrefaçon du livre (XVIe-XIXe siècles)* (Paris, Amateurs de livres 1988) 203-212.

Mirewicz Jerzy, né en 1909.

1761 *Ksiądz Jerzy Mirewicz T.J.* Wiadomości PMK. Czyn Katolicki 41 (1990) 1, 1-9.
BEJZE Bohdan. *Nauczyciel Konsekwencji*, 2-3.
GULA Józef. *Ks. Dr. Jerzy Mirewicz T.J.*, 4-9.

Molina, Juan Ignacio 1740-1829.

1762 HANISCH Walter S.I. *Juan Ignacio Molina, el primer científico chileno*. Nueva cultura (1991) mayo, 4-16.

Molina Luis de 1535-1600.

1763 Luis de Molina. *On Divine foreknowledge (Part IV of the Concordia)*. Translated with an introduction and notes by Alfred J. FREDDOSO. Ithaca, NY (Cornell University Press) 1988 8⁰ XII-286.

Mondésert Claude 1906-1990.

1764 VRÉGILLE Bernard de S.I. *Le Père Claude Mondésert S.I. 1906-1990*. Revue des études augustiniennes 37 (1991) 3-5.

Montcheuil Yves de 1900-1944.

1765 *Le Père Yves de Montcheuil, théologien au maquis*. Dans: *Spiritualité, théologie et résistance* (Grenoble, Presses Universitaires 1987) 213-255.
SOMMET Jacques S.I. *Le message théologique de Yves de Montcheuil*, 215-222.
BUSSINI François. *A propos du Père Yves de Montcheuil. Le témoignage d'une génération*, 223-231.
FRAISSE Lucien S.I. *L'aumônier des maquis et le Père de Montcheuil*, 241-245.
TANANT Pierre. *Le Père de Montcheuil et le chef militaire du Vercors*, 249-250.

Montengón Pedro 1745-1824.

1766 *Montengón*. Edición de Guillermo CARNERO. Alicante (Caja de ahorros provincial de Alicante) 1991 8⁰ 238. (= El escritor alicantino y la crítica 2).
CARNERO Guillermo. Introducción, 13-35.

Le volume est la réédition de 12 articles de 8 auteurs, tous signalés à part.

1767 ALARCOS LLORACH Emilio. *Montengón, el Hamlet y nuestra literatura del siglo de oro*. Dans: *Montengón* (n⁰ 1766) 93-96.

Cf. Bibliographie III n⁰ 14351.

1768 ALARCOS LLORACH Emilio. *El senequismo de Montengón*. Dans: *Montengón* (nº 1766) 96-103.

Cf. Bibliographie III nº 14351.

1769 CATENA Elena. *Don Pedro Montengón y Paret: algunos documentos biográficos y una precisión bibliográfica*. Dans: *Actas del IV Congreso internacional de hispanistas* (Salamanca, Universidad 1982) 298-304. – Réédition dans: *Montengón* (nº 1766) 189-196.

1770 CATENA Elena. *Ossián en España*. Dans: *Montengón* (nº 1766) 105-136.

Sur la traduction de Montengón voir 119-123.
L'original a paru en 1948.

1771 ÉMIEUX Annick. *De Bónola à Montengón et d'une hérésie à l'autre*. Dans: *Montengón* (nº 1766) 213-224.

Cf. AHSI 59 (1990) nº 880.

1772 FABBRI Maurizio. *Un aspecto de la Ilustración española: la obra literaria de Pedro Montengón*. Dans: *Montengón* (nº 1766) 137-157.

Résumé espagnol de son étude signalée dans AHSI 44 (1975) nº 687.

1773 FABBRI Maurizio. *La novela como cauce ideológico de la Ilustración: el influjo de Montengón en Fernández de Lizardi*. Dans: *Montengón* (nº 1766) 181-188.

Cf. Bibliographie III nº 14353.

1774 GONZÁLEZ PALENCIA Ángel. *Pedro Montengón y su novela «El Eusebio»*. Dans: *Montengón* (nº 1766) 65-92.

Cf. Bibliographie III nº 14347.

1775 HAFTER Monroe Z. *Montengón's «El Mirtilo» in its eighteenth-century context*. Bulletin of Hispanic Studies 68 (1991) 37-46.

1776 LAVERDE Gumersindo. *Apuntes acerca de la vida y poesías de Don Pedro Montengón*. Dans: *Montengón* (nº 1766) 37-63.

L'original a paru en 1968.

1777 MENARINI Piero. *Tre contemporanei e il duello: Jovellanos, Iriarte, Montengón*. Dans: *Montengón* (nº 1766) 159-180.

Cf. AHSI 47 (1978) nº 776.

Morgan John Abell 1838-1906.

1778 ANDERSON George M. S.I. *The civil war diary of John Abell Morgan S.I.: A jesuit scholastic of the Maryland province*. Records of the American Catholic Historical Society of Philadelphia 101 (1990) 3-4, 33-54.

Mourão João 1681-1726.

1779 MACHADO José Timóteo Montalvão. *Um jesuíta de Chaves na corte imperial da China*. Anais da Academia portuguesa de história 27 (1982) 251-264.

Mourgues Matthieu de 1633-1714.

1780 LASSALLE Victor. *Les sources d'inspiration antiques et médiévales du Père Matthieu de Mourgues à l'église des jésuites de Nîmes*. Bulletin de la Société nationale des antiquaires de France (1988) 180-186.

Muckermann Hermann 1877-1962, jésuite jusqu'en 1927.

1781 DIETRICH D. J. *A Catholic's adaptation to German eugenics from world war I to 1933: Hermann Muckermann S.I.* Hispania sacra 43 (1991) 71-82.

1782 GROSCH-OBENAUER Dagmar. *Hermann Muckermann und die Eugenik*. Dissertation an der Johannes Gutenberg Universität, Mainz 1986 8° 96.

Mulih Juraj 1694-1754.

Voir n° 743 747.

1783 FUČEK Ivan S.I. *Mulih Juraj*. Religijsko-pedagoško Katehetski Leksikon (Zagreb 1991) 482-483.

Mulry Joseph A. 1889-1945.

1784 IBABAO Victor B. S.I. *Joseph Mulry S.I. and the campaign for social justice in the Philippines, 1932-1941*. Kinaadman 13 (1991) 31-54.

Nadal Jerónimo 1507-1580.

Voir n° 579.

1785 Jerónimo Nadal. *Der geistliche Weg. Erfahrung und Lehre nach seinem Notizbuch «Orationis observationes»*. Übersetzt und gestaltet von Josef STIERLI S.I. Einsiedeln (Johannes) 1991 8° 276. (= Christliche Meister 42).
Zur Biographie des Jerónimo Nadal, 11-33.

1786 STIERLI Josef S.I. *Jérôme Nadal (1507-1580), le bras droit du Fondateur*. Cahiers de spiritualité ignatienne 15 (1991) 39-47.
Extrait des pages 120-130 de son livre signalé dans AHSI 55 (1986) n° 56.

1787 VERCRUYSSE Jos E. S.I. *Nadal et la Contre-Réforme*. Gregorianum 72 (1991) 289-315.

Nagy Töhötöm 1908-1979, jésuite jusqu'en 1949.

1788 PÉTER László. *Nagy Töhötöm, 1908-1979*. Dans: Nagy T. *Jezsuiták és szabadkőművesek* (n° 689) 487-493.

Nakatenus Wilhelm 1617-1682.

Voir n° 705.

1789 KÜPPERS Kurt. *Wilhelm Nakatenus (1617-1682)*. Dans: *Gesellschaft Jesu und Trier* (n° 17) 183-186.

Nell-Breuning Oswald von 1890-1991.

1790 KUPPLER Benno S.I. *Inflessibile in favore dell'uomo. In memoria di P. Oswald von Nell-Breuning (1890-1991)*. Civiltà cattolica (1991) 4, 491-496.

1791 MENKE Burkhard S.I. *Oswald von Nell-Breuning (* 1890)*. Dans: *Gesellschaft Jesu und Trier* (n° 17) 393-397.

1792 MURPHY Francis X. C.SS.R. *Oswald von Nell-Breuning: papal surrogate*. America 165 (1991) 293-295.

1793 *Nun danket alle Gott. 8. März 1990. Feier des hundertsten Geburtstages von P. Oswald von Nell-Breuning S.I. in der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen*. Frankfurt am Main 1990 8° 76.

1794 SCHROEDER Wolfgang. *Christliche Sozialpolitik oder Sozialismus. Oswald von Nell-Breuning, Viktor Agartz und der Frankfurter DGB-Kongreß 1954*. Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte 39 (1991) 179-220.

1795 SCHROEDER Wolfgang. *Oswald von Nell-Breuning. Der Jesuit, der Katholizismus und die Arbeiterbewegung*. Internationale wissenschaftliche Korrespondenz zur Geschichte der deutschen Arbeiterbewegung 26 (1990) 34-49.

1796 SCHROEDER Wolfgang. *O. von Nell-Breuning S.I.* Orientierung 55 (1991) 183-184.

Nuix Juan 1740-1783.

1797 LECLOUX Dominique. *Les «Riflessioni imparziali» de l'abbé Don Juan Nuix (1740-1783), ou l'inversion polémique en oeuvre.* Lias 17 (1990) 1, 121-134.

Obstcírer Vilém 1717-1758.

1798 FECHTNEROVÁ Anna – KAŠPAR Oldřich. *Vilém Obstcírer a jeho zpráva z Indie z roku 1752.* Práce Muzea v Kolíně 3 (1984) 145-155.

Résumé: Vilém Obstcírer und seine Nachricht von Indien vom Jahre 1752, 155.

Ocampo Ángel María 1897-1991.

1799 HERNÁNDEZ SUÁREZ Álvaro. *Ángel María Ocampo Berrio S.I.* Dans son: *Antioquia.* 2ª edición (Antioquia, Grupo Impresor 1991) 131-133.

Oderico Gasparo Luigi 1725-1803.

1800 [CARTEI] SALONE Anna Maria. *La figura e l'opera di Gasparo Luigi Oderico.* Atti della Società ligure di storia patria 22 (1982) 269-300.

Őry Miklós 1909-1984.

1801 KARDOS Klára és BENKŐ Antal S.I. *Őry Miklós S.I. (1909-1984).* Dans: *Kortárs jezsuiták* (nº 813) 331-343.

Il est précédé d'une esquisse autobiographique:

ŐRY Miklós S.I. *Egy hivatás bölcsőjénél,* 327-330.

Traduction: Au berceau d'une vocation.

Ōizumi Takashi 1902-1978.

1802 *Ai wa tokoshi ni. Ōizumi Takashi sensei omoideshu.* Tōkyō (Jōchi Gakuin) 1988 8º 210.

Traduction: L'amour reste pour l'éternité. Mémoires recueillies sur le professeur Ō. T. – L'édition par Klaus LUHMER S.I.

Ong Walter J., né en 1912.

1803 *Media, consciousness and culture. Explorations of Walter Ong's thought.* Edited by Bruce E. CRONBECK [and others]. Newbury Park, Cal. (Sage Publications) 1991 8º XVIII-272. (= Communication and human values).

Orban Ferdinand 1655-1732.

1804 HOFMANN Siegfried. *Das Orban-Museum.* Dans: *Jesuiten in Ingolstadt* (nº 704) 300-302.

1805 TREFFER Gerd. *Pater Orbans Kuriosenkabinett. Die seltsame Leidenschaft eines Ingolstädter Jesuiten.* Bayerland (1987) 4, 40-42.

Orlando Franjo Ksaver 1723-1784.

1806 FRANUŠIĆ Boris. *Franjo Ksaver Orlando, osnivač prvih pomorskih škola na Jadranu.* Obnovljeni Život 46 (1991) 244-257.

Résumé: Franjo Ksaver Orlando, the founder of the first maritime schools on the Adriatic Sea, 257.

Ostrowski Kazimierz 1669-1732.

1807 BARGIEŁ Franciszek S.I. *Kazimierz Ostrowski S.I. (1669-1732) i jego wklad w unowocześnienie Filozofii scholastycznej.* Kraków (Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego w Krakowie) 1990 8º 54. (= Teksty i studia 25).

Résumé: De Casimiro Ostrowski S.I. (1669-1732) eiusque philosophia in «Controversiis» contenta, 49-50.

Ovalle Alonso de 1601-1651.

1808 DREYER-EIMBCKE Oswald. *Alonso de Ovalle und die Anfänge der Kartographie Chiles*. Speculum orbis 2 (1986) 2, 75-88.

Pacheco B. Francisco 1556-1626.

1809 ABREU João Gomes. *Beato Francisco Pacheco. Subsídios biográficos*. Arquivo de Ponte da Lima 5 (1984) 377-390.

Paradiso Onofrio 1704-1761.

Voir nº 841.

1810 J[APPELLI] F[ilippo S.I.] *P. Onofrio Paradiso librettista*. Societas 40 (1991) 123-126.

Paulussen Louis 1909-1989.

1811 GSELL Josée. *Father Louis Paulussen S.I., faithful servant of grace*. Progessio, Supplement 37 (1991) 1-36.

Pázmány Péter 1570-1637.

1812 BENCZE Loránt. *A Bible lost and regained? (On the origin of biblical quotations in Pázmány's works)*. Annales Universitatis Scientiarum Budapestinensis ... Linguistica 15 (1984) 25-30.

1813 BITSKEY István. *Pázmány Péter. Halálának 350. évfordulóján*. Vigilia 52 (1987) 258-262.

1814 LUKÁCSY Sándor. *Pázmány fordítói elvei és gyakorlata*. Irodalomtörténeti Közlemények 94 (1990) 1-20.

Résumé: Péter Pázmány comme traducteur: principes et pratique, 20.

1815 SZABÓ Ferenc S.I. *A modern kor hajnalán (Pázmány és a jezsuiták)*. Dans son: *Napfogyatkozás* (Róma 1991) 85-181.

Traduction: A l'aube de l'époque moderne (P. et les jésuites). Dans son: Éclipse solaire. Réunit 7 articles, dont 5 sur Pázmány:

Pázmány Péter és a katolikus megújulás, 87-105.

Pázmány Péter, az európai szellemáramlatok közvetítője (Az Opera omnia Pázmány életművében), 106-124.

Pázmány Péter emlékezete (A vitairó és teológus portréjához), 125-136.

Pázmány szeretetének kettős fókusza, 137-150.

A keresztény lelkiség alapjai Pázmány Péternél, 151-163.

Tous (sauf le deuxième) sont des rééditions, cf. AHSI 55 (1986) nº 751; 58 (1989) nº 830 et 831; 57 (1988) nº 932.

Les 2 derniers articles sont signalé à leur place.

1816 SZABÓ Ferenc S.I. *Pázmány théologien. L'acte de foi dans le traité De Fide de Péter Pázmány*. Folia theologica 1 (1990) 44-62.

Pelta Jiří 1610-1654.

1817 FECHTNEROVÁ Anna. *Životopis Jiřiho Pelty*. Ročenka Státní Knihovny ČSR (1981-1985) 263-265.

Traduction: La vie de J. P.

Peramás José Manuel 1732-1793.

Voir nº 937.

1818 LUCAS VERDÚ Pablo. *La utopía americana en el pensamiento del P. José Manuel Peramás S.I. (1732-1793)*. Dans: *Ignacio, magister en París* (nº 235) 449-460.

Perica Petar 1881-1944.

1819 Antolović Josip S.I. *Isusovac Petar Perica, žrtva svirepe mržnje*. Obnovljeni Život 46 (1991) 258-266.

Résumé: The Jesuit Petar Perica, a victim of cruel hatred, 266.

Petruch Antal 1901-1978.

1820 Pálos Antal S.I. *Petruch Antal S.I. (1901-1978)*. Dans: *Kortárs jezsuiták* (n° 813) 313-323.

Pietrasanta Silvestro 1590-1647.

1821 Sántha Giorgio Sch.P. *L'opera delle Scuole Pie e le cause della loro riduzione sotto Innocenzo X*. Archivum Scholarum Piarum 25 (1989) 1-133.

Voir: Padre Silvestro Pietrasanta, 95-115.

Pimentel Francisco 1629-1675.

1822 Brazão Eduardo. *Subsídios para a história das relações diplomáticas de Portugal com a China. A embaixada de Manuel de Saldanha (1667-1670)*. Revista de cultura 11-12 (1990) 19-30.

D'après la relation du P. Francisco Pimentel.
Réédition d'un fascicule paru en 1948.

Poirters Adriaan 1605-1674.

1823 Adrianus Poirters. *Het masker van de wereld afgetrokken*. Nieuwe Nederlandse bewerking van A. van Hageland. Aartselaar (Vlaams Boekenfonds) 1984 8° 266. (= Vlaanderens glorie).

Pons Jean-François 1698-1752.

1824 Muller Jean-Claude. *Recherches sur les premières grammaires manuscrites du sanskrit*. Bulletin des études indiennes 3 (1985) 125-144.

Possevino Antonio 1535-1611.

1825 Balsamo Luigi. *Appunti per una bibliografia possevinina (Cultura ingeniorum, Tarvisii 1606)*. Dans: *Studi politici in onore di Luigi Firpo*. II (Milano, Angeli 1990) 93-108.

1826 Balsamo Luigi, *Venezia e l'attività editoriale di Antonio Possevino*. Bibliofilia 93 (1991) 53-93.

1827 Stevens Albert S.I. *Un jésuite diplomate à la cour du tsar Ivan le Terrible, le Père Antonio Possevino (1534-1611)*. Échos 49 (1991) 70-73.

Pou Bartomeu 1727-1802.

1828 Batllori Miquel S.I. *Bartomeu Pou entre neohumanisme i filosofia*. Dans: *Mallorca i el món clàssic*. I (Barcelona, Estudi General Lul·lià 1991) 11-16.

1829 Quetglas Pere J. *Un manuscrit del «Specimen» del Pare Pou (Bibl. March, Ms. 4° 5/3)*. Anuari de filologia 14 (1991) D 2, 102-110.

Prémare Joseph de 1666-1736.

1830 Lundbaek Knud. *Joseph de Prémare S.I. (1666-1736). Chinese philology and figurism*. Aarhus (University Press) 1991 8° 228. (= Acta Jutlandica 66/2, Humanities Series 65).

1831 Lundbaek Knud. *Liu Ning (Er Zhi), a Chinese Christian author of the 17th-18th century*. Sino-Western Cultural Relations Journal 13 (1991) 1-3.

Montre l'influence de cet auteur figuriste sur la doctrine figuriste de Prémare.

Pro B. Miguel Agustín 1891-1927.

1832 FERNÁNDEZ David S.I. *Este es el hombre. Vida y martirio de Miguel Agustín Pro S.I. (Novela histórica).* México (Buena Prensa) 1990 8° 88.

1833 ROYER Fanchon. *El Padre Pro. Un mártir mexicano.* México, D.F. (Buena prensa) 1987 8° 144.
Cf. AHSI 33 (1964) n° 657.

Przywara Erich 1889-1972.

1834 BECK Heinrich. *Freiheit und triadische Struktur des Seins – im Ausgang von Erich Przywara.* Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 38 (1991) 385-398.

Pudāns Jāzeps 1903-1941.

1835 KUČINSKIS Stanislavs S.I. *Tēvs Jāzeps Pudāns S.I., 1903-1941, jezuītu atjaunotnes Latvijā ierosinātājs.* Katōļu Dzeive (1991) 7, 33-39; 8, 5-17.
Traduction: Le P. J. P., l'initiateur du rétablissement des jésuites en Lettonie.

Quirijnen Francis 1909-1985.

1836 MATTHIJS F. S.I. *Fr. Francis Quirijnen S.I. (1909-1985): a humble servant («Dīndās»).* Dans: *To Chotanagpur* (n° 1085) 141-153.

Quirino de Salazar Fernando 1576-1646.

1837 ESQUERDA BIFET Juan. *Culto y devoción mariana en el «Pro Immaculata» de Fernando Quirino de Salazar.* Dans: *De cultu mariano apud scriptores ecclesiasticos saec. XVII* (Roma, Pontificia Academia Mariana Internationalis 1987) 181-191.

Rahner Karl 1904-1984.
Voir n° 536 642 644 645 647 651 655.

1838 VAN DER BENT Ans J. *Rahner, Karl.* Dictionary of the ecumenical movement (1991) 843.

1839 TALLON Andrew. *Rahner bibliography supplement.* Theology Digest 38 (1991) 131-140.
Cf. AHSI 60 (1991) n° 1468.

1840 ARANDA Antonio. *Las propuestas de Karl Rahner para una teología trinitaria sistemática.* Scripta theologica 23 (1991) 69-123.

1841 ATHAPPILLY Sebastian. *Church and secular welfare according to Karl Rahner.* Jeevadhara 18 (1988) 373-381.

1842 BAAKE K. *Praxis und Heil. Versuch eines konstruktiven Dialogs zwischen der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung und der Theologie Karl Rahners.* Würzburg (Echter) 1990 8° 250. (= Bonner dogmatische Studien 6).

1843 BOF Giampiero. *Fondamento della fede e dogmatica cristiana in Karl Rahner.* Filosofia e teologia 5 (1991) 82-93.

1844 BOKWA Ignacy. *Christologie als Anfang und Ende der Anthropologie. Über das gegenseitige Verhältnis zwischen Christologie und Anthropologie bei Karl Rahner.* Frankfurt a.M. (P. Lang) 1990 8° 370. (= Europäische Hochschulschriften. Theologie 381).

1845 BRENNER B. *Kircheneinigung – reale Möglichkeit? Die Diskussion um das Rahner-Fries-Papier.* Kirchliches Jahrbuch 114 (1987) 61-74.

1846 CALLAHAN Annice. *Tradition and spiritual guidance. Karl Rahner's insight for spiritual direction.* Way 29 (1989) 341-348.

1847 CALLAHAN Annice. *The visions of Margaret Mary Alacoque from a Rahnerian perspective.* Dans: *Modern Christian spirituality* (Atlanta GA, Scholars 1990) 183-200.

1848 [DE BER]NARDI [Vitt]orio S.I. *L'influsso immanentista in Karl Rahner.* Dans son: *Gnosi e rivoluzione* (Milano, «Medjugorje» 1991) 87-98.

1849 DINOIA J. A. O.P. *Karl Rahner.* Dans: *The modern theologians.* I (Oxford, B. Blackwell 1989) 183-204.

1850 EGAN Harvey D. S.I. *Karl Rahner (1904-1984), théologien des Exercices spirituels.* Cahiers de spiritualité ignatienne 15 (1991) 199-216.

1851 FERRETTI G. *Le tournant anthropologique en théologie. A la mémoire de Karl Rahner.* Notes et documents, Institut international «J. Maritain» (1984) 7, 108-112.

1852 FISCHER Klaus P. *Gott als das Geheimnis des Menschen. Karl Rahners theologische Anthropologie. Aspekte und Anfragen.* Zeitschrift für katholische Theologie 113 (1991) 1-23.

1853 FRALING B. *Existentialethik im Zeichen der Exerzitieninterpretation. Eine Anregung aus der Rahnerischen Theologie für die Moraltheologie.* Moraltheologisches Jahrbuch 1 (1989) 263-285.

1854 FRANÇOIS Pierre. *L'anthropologie en christologie de 1950 à 1955.* Excerpta e dissertationibus in sacra theologia 12 (1987) 491-555.
Voir: L'ouverture christologique du P. Rahner, 529-547.

1855 FREDERICKS James L. *Alterity in the thought of Tanabe Hajime and Karl Rahner.* Dissertation at the Divinity School of the University of Chicago 1988 4º 240.

1856 GUENTHER T. F. *Rahner and Metz: Transcendental theology as political theology.* Dissertation at St. Michael's College, Toronto 1988 4º 357.

1857 HAVRILAK Gregory. *Karl Rahner and the Greek Trinity.* St. Vladimir Theological Quarterly 34 (1990) 61-77.

1858 HILDRETH Bart Sutter. *The role of self in the theology and methodology of Karl Rahner.* Dissertation at Southern Baptist Theology Seminary, Phoenix, Arizona 1990 4º 312.
Résumé: Diss. Abstracts A 51 (1990-91) 1276.

1859 HINES Mary E. *The transformation of dogma: An introduction to Karl Rahner on doctrine* New York-Mahwah (Paulist Press) 1989 8º IV-160.
Cf. AHSI 57 (1988) nº 968.

1860 KRIKILION W. *God's immutability and mutability in the Incarnation in the view of Karl Rahner.* Werkgroep Thomas van Aquin, Jaarboek (1988) 69-87.

1861 LANGER Michael. *Religionspädagogik im Horizont transzendentaler Theologie: Karl Rahner's Beitrag zu Grundproblemen religiöser Sozialisation.* Dans: *Glauben lernen, leben lernen* (Erzabtei St. Ottilien, EOS-Verlag 1986) 45-77.

1862 MCKEAN Ann. *Karl Rahner: The roots of worldly spirit.* Philosophy and Theology 4 (1989) 155-173.

1863 MAGOTI Evaristi. *Aspects of the theology of death in Karl Rahner's thought.* Africa Theology Journal 19 (1990) 3-30.

1864 MARTINI Luciano. *Karl Rahner: un teologo di fronte alla sfida della modernità.* Quaderni di Niccolò Stenone 2 (1991) 47-70.

1865 MECHELS E. L. J. *Problem der Heilsvermittlung bei Karl Rahner und Karl Barth.* Zeitschrift für dialektische Theologie 6 (1990-91) 41-60.

1866 MIGGELBRINK Ralf. *Die Theologie Karl Rahners vor dem Anspruch des Lehramtes.* Wissenschaft und Weisheit 53 (1990) 185-203.

1867 MODRAS Ronald. *Karl Rahner and Pope John Paul II: anthropological implications for economics and the social order.* Dans: *Religion and economic ethics* (Lanham, MD, University Press of America 1990) 123-150.

1868 MONDIN Battista. *Scienze umane e teologia.* Roma (Pontificia Università Urbaniana) 1988 8º 512.

Voir: Filosofia e teologia. Circolarità ermeneutica: Rahner, 130-135.

1869 MURPHY Roland E. *The theological legacy of Karl Rahner.* Books and Religion 16 (1989) Winter, 10-12.

1870 O'DONOVAN Leo J. S.I. *A final harvest: Karl Rahner's last theological writings.* Religious Studies Review 11 (1985) 357-361.

1871 PEDRAZZOLI Mauro. *Intellectus quaerens fidem. Fede-ragione in W. Pannenberg. Il problema della credibilità, con riferimento ai contributi di Rahner, Blondel e Pascal.* Roma (Studia Anselmiana) 1981 8º 336.

Voir: L'apologetica soggettivo-transcendentale di K. Rahner, 200-235.

1872 PEMBROKE Neil. *God in the life circle: An interpretation of Karl Rahner's theology of anonymous faith and Erik Erikson's psychology of identity.* Journal of Psychology and Christianity 9 (1990) 70-78.

1873 PETIT Jean-Claude. *La mort comme conséquence du péché, selon Karl Rahner.* Dans: *Culpabilité et péché* (Montréal, Fides 1986) 121-134.

1874 PHAN Peter C. *Cultural pluralism and the unity of the sciences. Karl Rahner's transcendental theology as a test case.* Salesianum 51 (1989) 785-809.

1875 RISE J. *Karl Rahner comme apologète.* Tidsskrift for Teologi of Kirke 59 (1988) 259-271.

1876 SAINT-GERMAIN Christian. *Le mot Dieu de Karl Rahner à Edmond Jabès: la tradition interrogée.* Laval théologique et philosophique 47 (1991) 161-167.

1877 SCHENK Richard. *Interpretación de K. Rahner sobre Tomás de Aquino.* Analogía (México) 1 (1991) 2, 143-157.

1878 SIEBENROCK Roman. *Karl Rahner (1904-1984).* Dans: *Gesellschaft Jesu und Trier* (nº 17) 377-384.

1879 SPLETT J. *Die Bedingung der Möglichkeit. Zum transzendentalphilosophischen Ansatz der Theologie Karl Rahners.* Dans: *Erfahrung des Absoluten – absolute Erfahrung? [Festschrift] Josef Schmitz* (Düsseldorf, Patmos 1990) 68-87.

1880 STOHRER Walter J. *The philosophy of religion of Karl Rahner*. Philosophy and Theology 3 (1989) 123-154.

1881 TESKE Roland. *Rahner on the relation of nature and grace*. Philosophy and Theology 3 (1989) 109-122.

1882 TOPEL B. *The theology of Karl Rahner. A resource for women's liberation*. Dissertation at St. Michael's College, Toronto 1988 4⁰ 329.

1883 VAN GERWEN Jef S.I. *Karl Rahner über Europa*. Projekt Europa 11 (1991) 19-25.

1884 *De verscheidenheid verzoend? Actuele thema's uit het gesprek Rome-Reformatie toegelicht aan de hand van de thesen van H. Fries en K. Rahner «Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit», Freiburg 1983*. Onder red. van A. HOUTEPEN ... Utrecht (Interuniversitair Institut voor Missiologie en Oecumenica) 1989 8⁰ 252.

1885 VORGRIMLER Herbert. *Entender a Karl Rahner. Introducción a su vida y su pensamiento*. Barcelona (Herder) 1988 8⁰ 268.

Cf. AHSI 55 (1986) nº 830.

1886 WOLFF Klaus. *Das Problem der Gleichzeitigkeit des Menschen mit Jesus Christus bei Sören Kierkegaard im Blick auf die Theologie Karl Rahners*. Würzburg (Echter Verlag) 1991 8⁰ 284. (= Bonner dogmatische Studien 8).

Rale Sébastien 1652-1724.

1887 BAUDIER Joseph. *Sur les pas du Père Sébastien Racle au pays des indiens Abenaquis*. Jura français 208 (1990) 5-10.

Rasschaert Herman 1922-1964.

1888 VAN TROY J. S.I. *Fr. Herman Rasschaert S.I. (1922-1964): a Ranchi Jesuit, martyr of charity*. Dans: *To Chotanagpur* (nº 1085) 79-89.

Ramírez Francisco 1553-1630.

1889 MARTÍNEZ RIVERA Francisco Javier S.I. *Consideraciones generales sobre la fonética del español de México a través de un documento (siglo XVI)*. Dans: *El español de América*. I (Salamanca, Junta de Castilla y León 1991) 301-308.

Ce document est un lettre du P. F. Ramírez, écrite en 1583 à son provincial du collège de Pátzcuaro.

Ratkaj Nikola 1601-1662.

1890 KRIŽMAN Mate. *Pisma isusovca Nikole Ratkaja, misionara u Indiji u prvoj polovici 17. st.* Most – The Bridge 4 (1990) 79-194.

Traduction. Lettres du jésuite N. R., missionnaire aux Indes dans la première moitie du XVIIᵉ siècle.

Édition critique et traduction croate des lettres voir: 109-194.

Rayan Samuel, né en 1920.

1891 GISPERT-SAUCH George S.I. *Samuel Rayan: a bibliography*. Dans: *Bread and breath. Essays in honour of Samuel Rayan S.I.* (Anand, Gujarat Sahitya Prakash 1991) 305-329.

1892 *Tributes to a theologian*. Dans: *Bread and breath. Essays in honour of Samuel Rayan S.I.* (Anand, Gujarat Sahitya Prakash 1991) 1-27.

HENDRICKS Barbara. *Life, work and word. The contribution of Samuel Rayan S.I. to the renewal of U.S. missionaries*, 6-17.

KUNNUMPURAM Kurien S.I. *Samuel Rayan – a great Indian theologian*, 18-21.

GEORGE M. K. S.I. *Samuel the teacher*, 22-24.

Régis S. Jean-François 1597-1640.

Voir nº 580.

1893 MARTIN D. *Notes sur l'iconographie de saint François-Régis en Nouvelle-France.* Journal of Canadian Art History 9 (1986) 1-27.

Restrepo Félix 1887-1965.

1894 HERNÁNDEZ SUÁREZ Álvaro. *Padre Félix Restrepo S.I.* Dans son: *Antioquia.* 2ª edición (Antioquia, Grupo Impresor 1991) 169-171.

Reus Johann Baptist 1868-1947.

1895 SANTINI Cândido S.I. *O servo de Deus, P. João Baptista Reus S.I.* 6ª edição ampliada. Porto Alegre (Metrópole) 1981 12º 128.

Rhodes Alexandre de 1593-1660.

1896 Alexandre de Rhodes. *Tù diên Annam-Lusitan-Latinh (Thuòng gọi Tù diên Viêt-Bô-La).* Phiên Dich: THANH Lãng, HOÀNG Xuân Việt, Dô Quang Chính. T.P. Hô Chí Minh (Khoa Học Xã Hội) 1991 8º [VIII]-[VIII]-col. 900-[180]-256.

Réédition en fac-similé du «Dictionarium annamiticum, lusitanum et latinum ... Romae 1651», avec la traduction vietnamienne (27-255 = col. 1-900). La traduction est précédée de l'introduction du P. de Rhodes (1-26) qui dans le fac-similé n'est pas reproduite.

Ricci Matteo 1552-1610.

Voir nº 25 614 1057.

1897 CORRADINI Piero. *Matteo Ricci's approach to Chinese civilization.* Dialogue and Alliance 4 (1990) 2, 51-59.

1898 D'ARELLI Francesco. *P. Matteo Ricci S.I.: le «cose absurde» dell'astronomia cinese. Genesi, eredità ed influsso di un convincimento tra i secoli XVI-XVII.* Dans: *Dall'Europa alla Cina: contributi per una storia dell'astronomia* (Napoli, Istituto Universitario Orientale 1990) 85-123.

Riccioli Giovanni B. 1598-1671.

1899 DINIS Alfredo S.I. *Cosmology of G. B. Riccioli (1598-1671).* Dissertation at Cambridge University 1989.

1900 GAMBARO Ivana. *Astronomia e tecniche di ricerca nelle lettere di G. B. Riccioli ad A. Kircher.* Genova (Centro di studi sulla storia della tecnica) 1989 8º 112. (= Quaderni del Centro di studi ... 15).

Richter Jindřich Václav 1653-1696.

1901 FECHTNEROVÁ Anna. *Prostějovský rodák Jindřich Václav Richter a Latinská Amerika 17. stol.* Zpravodaj Muzea Prostějovska v Prostějově 2 (1983) 18-21.

Traduction: Natif de Prostějov, J. V. R. et l'Amérique Latine du 17e siècle.

Rimaud Didier, né en 1922.

1902 COSTA Eugenio S.I. *«Scrivi quello che hai veduto». Poesie come esercizio spirituale: Didier Rimaud S.I.* Quaderni di Niccolò Stenone 2 (1991) 121-151.

Ripalda Jerónimo de 1535-1618.

1903 RESINES Luis. *Ripalda Jerónimo de.* Dizionario di catechetica (Torino (1986) 544-545. – Religijsko-pedagoško Katehetski Leksikon (Zagreb 1991) 666-667.

1904 Jerónimo de Ripalda S.I. *Doctrina cristiana.* Edición facsímil. Introducción a cargo de Luis RESINES. Salamanca (Ediciones de la Diputación) 1991 8º 210.

Dans l'introduction: El autor, 11-32; La obra, 33-69.

Robleda Olís 1909-1980.

1905 Bucci Onorato. *L'eredità scientifica di Olís Robleda*. Apollinaris 63 (1990) 319-351.

Rocha Felix da 1713-1781.

1906 Martin Dan. *Bonpo canons and Jesuit cannons: On sectarian factors involved in the Ch'ien-lung emperor's second goldstream expedition of 1771-1776 based primarily on some Tibetan sources*. Tibet Journal 15 (1990) 2, 3-28.

Rogacci Benedetto 1646-1719.

1907 Halambek Vatroslav S.I. *Asketski nauk Bene Rogačića*. Obnovljeni Život 46 (1991) 117-123.

Résumé: The ascetic science of Benedikt Rogačić, 122.

Rooth Lars, né en 1921.

1908 Rooth Lars. *Det hände på vägen till Rom. En svensk jesuits minnen*. Stokholm (Askelin i Hägglund) 1988 8º 218.

More joy than pain. Leominster (Fowler Wright Books – Radio Vaticana) 1991 8º 180.

Roothaan Jan Philip 1785-1853.

1909 Ligthart Cornelius J. S.I. *Le retour des jésuites au XIXe siècle. La vie du Père Général J. Ph. Roothaan*. Namur (Culture et vérité) 1991 8º 290. (= Chrétiens aujourd'hui 7).

Traduction du livre signalé dans AHSI 42 (1973) nº 661.

Rotondi Virginio 1912-1990.

1910 *In ricordo di Padre Virginio Rotondi S.I.* Roma 1991 8º 60.

Omelia del Card. Paolo Dezza S.I., 11-33.

Rudamina Andrius 1596-1631.

Voir nº 1130.

1911 Boruta Jonas S.I. *Dievo tarnas Andrius Rudamina (1596-1631). Lietuvis misionierius Kinijoje*. Caritas (1991) 7, 7-12.

Traduction: Serviteur de Dieu, A. R. Missionnaire lituanien en Chine.

Ruggieri Michele 1543-1607.

1912 Lo Sardo Eugenio. *L'atlante della Cina di Michele Ruggieri (XVI sec.)*. Dans: *La cartografia geografica nel progresso delle conoscenze sull'Oriente nell'Europa dei secoli XV-XIX* (Napoli, Istituto Universitario Orientale 1991) 127-141.

Ruiz de Montoya Antonio 1585-1652.

1913 Antonio Ruiz de Montoya. *Sílex del Divino Amor*. Introducción, transcripción y notas de José Luis Rouillon Arróspide S.I. Lima (Pontificia Universidad Católica del Perú) 1991 8º CXVI-296.

Ruiz de Montoya Diego 1562-1632.

Voir nº 765.

1914 Diego Ruiz de Montoya S.I. *Commentarii in materiam de peccatis (1a, 2., q.88, a.1)*. Edición y notas por Eduardo Moore S.I. y José I. Terry S.I. Archivo teológico granadino 54 (1991) 281-323.

Cf. AHSI 60 (1991) nº 1554.

Sailer Johann Michael 1751-1832.

1915 Paul Eugen. *Sailer Johann Michael*. Dizionario di catechetica (Torino 1986) 556-557. – Religijko-pedagoško Katehetski Leksikon (Zagreb 1991) 674-675.

1916 CÉLÉBART Yves. *La pédagogie chrétienne de Jean-Michel Sailer (1751-1832).* Dans: *Éducation et pédagogies au siècle des Lumières* (Angers, Université Catholique de l'Ouest 1985) 243-254.

1917 RUTT Theodor. *Johann Michael Sailers Mariologie und Marienverehrung.* Dans: *De cultu mariano apud scriptores ecclesiasticos saec. XVIII.* (Roma, Pontificia Academia Mariana Internationalis 1987) 595-626.

1918 WOLF Herbert. *Der Fall Sailer vor der Inquisition. Eine posthume Anklageschrift gegen den Theologen und Bischof aus dem Jahre 1873.* Zeitschrift für Kirchengeschichte 101 (1990) 344-370.

Saint-Jure Jean-Baptiste 1588-1657.

1919 TRIBOULET Raymond. *Gaston de Renty, 1611-1649. Un homme de ce monde, un homme de Dieu.* Paris (Beauchesne) 1991 8º 438.

Voir: Son biographe le Père Saint-Jure S.I., 45-59.

Salinero Valentín 1840-1913.

1920 AZCONA M. Teresa R.A. *Una historia de esperanza. Religiosas del Apostolado del Sagrado Corazón de Jesús. En su primer centenario, 1891-1991.* [Madrid 1991] 8º 408.

C'est la fondation du P. V. Salinero.

Salvaterra Giammaria 1648-1717.

1921 GONZÁLEZ Ana María L.C. *La California entre mito y realidad a través del jesuita Giammaria Salvaterra.* Dans: *L'America tra reale e meraviglioso* (Roma, Bulzoni 1990) 53-77.

Sanchís Miguel 1696-1750.

1922 LLIN CHÁFER Arturo. *Misionero desde la retaguardia.* Libro de la Purísima (Onteniente 1990) [3 pages].

Sandoval Alonso de 1576-1652.

1923 BENASSY-BERLIN M. Cecile. *Alonso de Sandoval, les jésuites et la descendance du Cham.* Dans: *Études sur l'impact culturel du Nouveau Monde* (Paris, Éditions l'Harmattan 1981) 49-60.

Sarbiewski Maciej Kazimierz 1595-1640.

Voir nº 670 1294.

1924 BILINSKI Bronisław. *Mattia Casimiro Sarbiewski cantore degli Orsini e del lago di Bracciano (epodo 1, 1624).* Strenna dei romanisti 52 (1991) 55-72.

1925 ULČINAITĖ Eugenija. *Motiejus Kazimieras Sarbievijus lietuvos kultūroje.* Laiškai Lietuviams 42 (1991) 265-267 307-310.

Traduction: M. K. S. dans la culture lituanienne.

Schade Herbert 1920-1988.

1926 ELBERN Victor H. *Nachruf auf Prof. Dr. P. Herbert Schade S.I. (21.1.1920 – 22.12.1988).* Das Münster 43 (1990) 177-178.

Schall von Bell Johann Adam 1592-1666.

1927 BECKER Constantin S.I. *Johann Adam Schall von Bell (1591-1665).* Dans: *Gesellschaft Jesu und Trier* (nº 17) 181-182.

1928 VÄTH Alfons S.I. *Johann Adam Schall von Bell S.I. Missionar in China, kaiserlicher Astronom und Ratgeber am Hofe von Peking, 1592-1666. Ein Lebens- und Zeitbild.* Unter Mitwirkung von Louis Van HEE S.I. Neue Auflage mit einem

Nachtrag und Index. Nettetal (Steyler Verlag) 1991 8º xx-424. (= Monumenta serica monograph series 25).
COLLANI Claudia von. *Bibliographischer Nachtrag zur Erstausgabe*, 381-395.
MALEK Roman S.V.D. *Index*, 397-421.

Scheiner Christoph 1575-1650.

1929 GOERCKE Ernst. *Christoph Scheiners allgemeine Aussagen über Fernrohre*. Dans: *Jesuiten in Ingolstadt* (nº 704) 140-143. – *Christoph Scheiners Versuche mit der «camera obscura»*. 144-147. – *Scheiners Beobachtung eines Halophänomens*, 148-149.

1930 GOERCKE Ernst. *Christoph Scheiners Ausführungen über Glaslinsen und ein moderner Nachahmungsversuch*. Die Sterne 66 (1990) 371-379.

1931 HOFMANN Siegfried. *Christoph Scheiner – Galilei*. Dans: *Ingolstadt an der Donau* (Ingolstadt, Donau-Courrier 1986) 164-170 333-336.
Christoph Scheiner – Galileo Galilei. Dans: *Jesuiten in Ingolstadt* (nº 704) 160-163.

Scheuer Pierre 1872-1957.

1932 VANDENKERCKHOVEN Tony. *Le Père Pierre Scheuer (1872-1957)*. Échos 49 (1991) 171-175.

Schönleben Janez Ludvik 1618-1681, jésuite jusqu'en 1654.

1933 SMOLIK Marijan. *Pridigar, mariolog in zgodovinar, Janez Ludvik Schönleben (1618-1681). Ob tristoletnici smrti*. Bogoslovni Vestnik 41 (1981) 399-427.
Résumé: Homilète, mariologue et historien, Joannes Ludovicus Schönleben. A l'occasion du tricentenaire de sa mort, 4279.

1934 ŠTRUKELJ Anton. *Johann Ludwig Schönleben, ein Förderer der marianischen Verehrung (1616-1681)*. Dans: *De cultu mariano apud scriptores ecclesiasticos saec. XVII* (Roma, Pontificia Academia Mariana Internationalis 1987) 403-423.

Schoonenberg Piet, né en 1911.
Voir nº 640 649.

1935 BAVEL T. J. van. *Schoonenberg's paradoxaal spreken over God*. Tijdschrift voor Theologie 31 (1991) 246-264.

Scouville Philippe de 1622-1701.

1936 BIRSENS Josy S.I. *Philippe de Scouville (1622-1701)*. Dans: *Gesellschaft Jesu und Trier* (nº 17) 353-356.

Secchi Angelo 1818-1878.

1937 *G. V. Schiaparelli, A. Secchi. Corrispondenza (1861-1878)*. A cura di L. BUFFONI, A. MANARA, P. TUCCI. Milano (Artes) 1991 8º XXIV-266.

Segneri Paolo 1624-1694.

1938 ALLOISIO Remo. *Il terzo centenario della predicazione di Padre Paolo Segneri S.I. in Ovada*. Urbs 1 (1988) 3, 88-89.

1939 GUIDETTI Armando S.I. *Il metodo missionario del P. Segneri*. Appunti di spiritualità 31 (1991) 37-45.
Réédition des pages 114-124 de son livre signalé dans AHSI 58 (1989) nº 290.

1940 RIGHI GUERZONI Lidia. *Le missioni dei padri gesuiti Segneri a Spilamberto*. Atti e memorie della Deputazione di storia patria per le antiche provincie modenesi 8 (1986) 279-288.
Sur la mission du P. S. senior en 1673 (280-283) et sur celle du P. S. iunior en 1712 (283-287).

Segundo Juan Luis, né en 1925.

1941 BORGMAN Erik. *De eigenzinnige bevrijdingstheologie van Juan Luis Segundo. De Kerk als collectieve intellectueel.* Wending 44 (1989) 71-79.

1942 MARLÉ René S.I. *Jésus devant la conscience moderne par un «théologien de la libération».* Études 370 (1989) 831-836.

1943 STEFANO F. M. *The absolute value of human action in the theology of Juan Luis Segundo.* Dissertation at St. Michael's College, Toronto 1988 4⁰ 369.

Sepp Anton 1655-1733.

1944 MAYR Johann. *Neue Zeittafel zum Leben und zur Theatertätigkeit des Südtiroler Jesuiten Anton Sepp.* Der Schlern 62 (1988) 348-349.

Sevrin Oscar 1884-1975.

1945 VAN TROY J. S.I. *Oscar Sevrin S.I. (1884-1975): a great missionary bishop.* Dans: *To Chotanagpur* (n⁰ 1085) 91-113.

Širvydas Konstantinas 1580-1631.

1946 PAKALKA Kazimieras. *Uolusis XVII a. jėzuitas – Konstantinas Sirvydas.* Katalikų Pasaulis (1991) 17, 16-17.

Traduction: Un jésuite zélé du XVIIe siècle – K. S.

Siwek Paweł 1893-1986.

1947 WOŚ Jan Władysław. *Profesor Pawel Siwek, jezuita (1893-1986).* Dans son: *Pogadanki historyczne* (Kraków, Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego w Krakovie 1991) 195-199.

Skarga Piotr 1536-1612.

1948 MAZAN Leszek. *Czy Piotra Skargę pochowano za życia?* Kalendarz Serca Jezusowego (1991) 70-77.

Traduction: P. S. a-t-il été enseveli vivant?

1949 WOŚ Jan Władysław. *Kaznodzieja Piotr Skarga Pawęski (1536-1612).* Dans son: *Pogadanki historyczne* (Kraków, Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego w Krakowie 1991) 116-122.

Śmiałkowicz Stanisław 1592-1648.

1950 DAROWSKI Roman S.I. *Stanisław Śmiałkowicz S.I. (1592-1648), wykładowca filozofii we Lwowie i Krakowie.* Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie (1990) 91-100.

Résumé: Stanisław Śmiałkowicz S.I. (1592-1648), professeur de philosophie à Lwów et à Cracovie, 100.

Sobrino Jon, né en 1934.

1951 WALTERMIRE Donald Eugene. *The liberation christologies of Leonardo Boff and Jon Sobrino: Latin American contributions to contemporary christology.* Dissertation at the Southern Baptist Theological Seminary, Phoenix, Arizona 1990.

Solinas Giovanni Antonio 1643-1683.

1952 LUNA Hugo Alberto. *Don Pedro Ortiz de Zárate – P. Giovanni Antonio Solinas. Due nomi, un martirio.* Oliena 1991 8⁰ 40.

Cf. AHSI 60 (1991) n⁰ 1592.

Solski Stanisław 1623-1701.

1953 ŻUKOW-KARCZEWSKI Marek. *Stanisław Solski, jezuita i uczony.* Kalendarz Serca Jezusowego (1991) 63-68.

Traduction: S. S., jésuite et savant.

Spee Friedrich 1591-1635.
Voir nº 705 708 716 1464.

1954 REICHERT Franz Rudolf und EMBACH Michael. *Die Spee-Dokumentation in der Bibliothek des Trierer Priesterseminars. Ein Zwischenbericht mit Nachträgen zur Friedrich-Spee-Bibliographie von 1984 (Stand: August 1990).* Dans: *Spee – Katalog 10 A* (nº 1958) 271-297.

1955 Friedrich Spee. *Güldenes Tugend-Buch.* Auswahl, Bearbeitung und Einführung von Anton ARENS. Einsiedeln (Johannes) 1991 8º 216. (= Christliche Meister 40).

1956 Friedrich Spee. *Trutz-Nachtigall, 1649. 24 geistliche Lieder für Singstimme und Generalbaß.* Herausgegeben von Rudolf EWERHART. Köln (E. Bieler) [1991] 4º 52.

1957 *Friedrich Spee. Dichter, Seelsorger, Bekämpfer des Hexenwahns. Zum 350. Todestag. Katalog einer Ausstellung der Stadtbibliothek Trier.* Bearbeitet von Gunther FRANZ. Trier (Spee-Verlag) 1985 8º 164. (= Ausstellungskataloge Trierer Bibliotheken 10).

1958 *Friedrich Spee, Dichter, Seelsorger, Bekämpfer des Hexenwahns. Kaiserswerth 1591 – Trier 1635 Katalog der Ausstellung in Düsseldorf 1991.* Herausgegeben von Gunther FRANZ. Trier (Stadtbibliothek) 1991 8º 304. (= Ausstellungskataloge Trierer Bibliotheken 10 A).

1959 *Friedrich Spee von Langenfeld (1591-1635). Ein Dichter und Aufklärer vom Niederrhein.* Herausgegeben von Karl-Jürgen MIESEN. Düsseldorf (Droste Verlag) 1991 8º 344. (= Veröffentlichungen des Heinrich-Heine-Instituts).

1960 *Friedrich von Spee. Dichter, Theologe und Bekämpfer der Hexenprozesse.* Herausgegeben von Italo Michele BATTAFARANO. Trento (L. Reverdito) 1988 8º 410. (= Apollo. Studi e testi di germanistica e di comparatistica 1).

1961 ALCALÁ Manuel S.I. *Jesuitas y caza de brujas. Cuarto centenario de un teólogo marginal.* Mensajero (1991) mayo 9-11.

1962 AMELN Konrad. *Die Melodien zu Friedrich Spees Liedern.* Dans: *Friedrich von Spee* (nº 1959) 207-221.

1963 ANTON Herbert. *Weltlicher und geistlicher «Hertzenbrand» in Friedrich Spees «Trutz-Nachtigall».* Dans: *Friedrich Spee* (nº 1959) 190-202.

1964 ARENS Anton. *Friedrich Spee (1591-1635).* Dans: *Gesellschaft Jesu und Trier* (nº 17) 167-179.

1965 ARENS Anton. *Friedrich Spee. Ein dramatisches Leben.* Trier (Spee-Gesellschaft) 1991 4º 40 et 50 photos.

1966 ARENS Anton. *Friedrich Spee und die «Jesuitinnen» von Köln. Zur Entstehungsgeschichte des «Güldenen Tugend-Buches».* Dans: *Du führst mich hinaus ins Weite ... Freundesgabe für Georg Mühlenbrock* (Würzburg, Echter 1990) 405-436.

1967 ARENS Anton. *Friedrich Spee und der Kampf gegen den Hexenwahn.* Dans: *Vor-Zeiten. Geschichte in Rheinland-Pfalz.* IV (Mainz, H. Schmidt 1988) 121-140.

1968 ARENS Anton. *Das Gedächtnis Friedrich Spees in Trier in den letzten hundert Jahren.* Dans: *Spee – Katalog 10* (nº 1957) 157-160. – Réédition dans: *Spee – Katalog 10A* (nº 1958) 261-265.

1969 ARENS Anton. *Die Kölner Frauengemeinschaft St. Ursula als Adressatenkreis des «Güldenen Tugend-Buches» von Friedrich Spee*. Dans: *Friedrich Spee* (n° 1959) 214-242.

1970 BÄNKER-WEGENER Andrea. *Köln zur Zeit Friedrich Spees*. Dans: *Friedrich Spee* (n° 1959) 40-53.

1971 BATTAFARANO Italo Michele. *Von Spee zu Beccaria. Der Kampf um die Abschaffung der Folter und der Hexenprozesse in früher Neuzeit*. Dans: *Friedrich von Spee* (n° 1960) 223-264.

1972 BERNS Jörg Jochen. *«Vergleichung eines Uhrwercks, und eines frommen andächtigen Menschens». Zum Verhältnis von Mystik und Mechanik bei Spee*. Dans: *Friedrich von Spee* (n° 1960) 101-206.

1973 BLARR Oskar Gottlieb. *«Süsse Verse – zarte Noten». Anmerkungen zu Friedrich Spee und seinem Verhältnis zur Musik*. Dans: *Friedrich Spee* (n° 1959) 100-109.

1974 BREUER Dieter. *«Meinem vielgeliebten Patronen im Himmel». Spees Kölner Verleger Wilhelm Friessen und sein Verlagsprogramm*. Dans: *Friedrich von Spee* (n° 1960) 297-319.

1975 DENGEL Günter. *Einübung ins christliche Leben*. Dans: *Friedrich Spee* (n° 1959) 243-255.

D'après «Güldenes Tugend-Buch».

1976 EICHELDINGER Martina. *Friedrich Spee, Seelsorger und poeta doctus. Die Tradition des Hohenliedes und Einflüsse der ignatianischen Andacht in seinem Werk*. Tübingen (Niemeyer) 1991 8° 370. (= Studien zur deutschen Literatur 110).

1977 EMBACH Michael. *Friedrich Spee im Urteil Hegels*. Dans: *Spee – Katalog 10A* (n° 1958) 240-241.

1978 EMBACH Michael. *Die «Spee-Vereinigung Trier» von 1925 und das Projekt eines «Spee-Bundes» in Köln*. Dans: *Spee – Katalog 10A* (n° 1958) 250-260.

1979 FABER Richard. *Friedrich von Spee – Joseph von Eichendorff – Friedrich von Hardenberg. Zur Metamorphose geistlicher Lyrik*. Dans: *Friedrich von Spee* (n° 1960) 343-385.

1980 FECHNER Jörg-Ulrich. *Friedrich Spee «poeta sacer et doctus». Zur geistlichen Dichtung in der Trutz-Nachtigall*. Dans: *Friedrich von Spee* (n° 1960) 63-100.

1981 FISCHER Balthasar. *Friedrich Spee als Erzieher zur Schöpfungsfrömmigkeit*. Paderborn (Bonifatius) 1991 8° 28.

1982 FRANZ Gunther. *Das Gedächtnis Friedrich Spees in Trier vom 17. bis 19. Jahrhundert. Die Historiker und Schriftsteller Masen, Wyttenbach und Laven*. Dans: *Spee – Katalog 10A* (n° 1958) 242-249.

1983 FRANZ Gunther. *Das Güldene Tugend-Buch*. Dans: *Spee – Katalog 10* (n° 1957) 100-109. Réédition dans: *Spee – Katalog 10A* (n° 1959) 170-183.

1984 FRANZ Gunther. *Spee-Bildnisse*. Dans: *Spee – Katalog 10A* (n° 1958) 17-22.

1985 FRANZ Gunther. *400 Jahre Friedrich Spee 1591-1991*. Kreis Trier-Saarburg, Jahrbuch (1991) 160-163.

1986 FRANZ Gunther und KAPP Volker. *Ausgaben der Cautio criminalis und die Frage der Verfasserschaft*. Dans: *Spee – Katalog 10* (n⁰ 1957) 61-71. – Réédition par FRANZ G. dans: *Spee – Katalog 10A* (n⁰ 1958) 107-122.

1987 FREUND Winfried. *Diesseitsangst und Jenseitshoffnung. Andreas Gryphius und Friedrich von Spee*. Geist und Leben 64 (1991) 244-260.

1988 FROHN Robert. *Zur Geschichte des «Dreikönigsliedes»*. Alt-Köln (1985) Dezember, 26-28.

1989 GÖSSMANN Wilhelm. *Die Bedeutung des poetischen Ich in der Lyrik Friedrich Spees*. Dans: *Friedrich Spee* (n⁰ 1959) 203-213.

1990 HAHN Alois. *Die Cautio criminalis*. Dans: *Spee – Katalog 10* (n⁰ 1957) 57-61. – Réédition dans: *Spee – Katalog 10A* (n⁰ 1958) 102-106.

1991 HAUSCHILD Jan-Christoph. *Schmiervögel und Schmalzflügel. Fliegende Frauen bei Friedrich Spee und in Beispielen der Literaturgeschichte*. Dans: *Friedrich Spee* (n⁰ 1959) 125-142.

1992 HECK Erich. *Friedrich von Spee als Seelsorger und Katechet im geistlichen Lied*. Schul-Informationen. Hauptabteilung Schule-Hochschule (1985) 2, 45-53.

1993 JAUMANN Herbert. *«Ein jesuiter nahmens Pater Friedrich Spee ...» Leibniz' Lektüre des Güldenen Tugend-Buchs und die Querelle du pur amour*. Dans: *Friedrich von Spee* (n⁰ 1960) 321-341.

1994 KALTWASSER Gerda. *Düsseldorf zur Spee-Zeit*. Dans: *Friedrich Spee* (n⁰ 1959) 35-39.

1995 KAUFMANN Ludwig S.I. *In den Schrecken des Krieges, der Scheiterhaufen ... Wie uns Friedrich Spee nahekommt. Zu einigen Publikationen im Jubiläumsjahr*. Orientierung 55 (1991) 29-31.

1996 KECK Rudolf W. *Die Spiritualität des Seelsorgers Friedrich Spee. Seelsorge als verantwortete Zeitgenossenschaft*. Würzburger Diözesan-Geschichtsblätter 53 (1991) 239-251.

1997 KELLER Karl. *Das Dreikönigslied von Friedrich Spee*. Der Niederrhein 52 (1985) 1, 16-17.

1998 KELLER Karl. *Friedrich Spee von Langenfeld (1591-1635). Leben und Werk des Seelsorgers und Dichters*. Geldern (J. Keuck) 1990 8⁰ 148.

1999 KELLER Karl. *Zum Friedrich-Spee-Gedenkjahr 1985 anläßlich seines Todes vor 350 Jahren*. Der Niederrhein 53 (1986) 1, 5-9.

2000 KEYSER Peter. *Die anonym erschienenen geistlichen Lieder von Spee*. Dans: *Spee – Katalog 10* (n⁰ 1957) 78-99. – Réédition dans: *Spee – Katalog 10A* (n⁰ 1958) 138-169.

2001 KLINKHAMMER Gisela. *Die Flora in Friedrich Spees «Trutz-Nachtigall»*. Dans: *Friedrich Spee* (n⁰ 1959) 26-34.

2002 KRAMER-FRIEDRICH Susanne. *«... reiß ab, wo Schloß und Riegel für»*. Orientierung 55 (1991) 31-33.

2003 KREMER Paul. *Zum 350. Todestag des Friedrich Spee von Langenfeld*. Dans: *25 Jahre Erzbischöfliches Friedrich-Spee-Kolleg in Neuß, 1963-1988* (Neuß 1988) 22-29.

2004 KRUSE Joseph A. *Das Gedächtnis Friedrich Spees in Kaiserswerth und Düsseldorf.* Dans: *Spee – Katalog 10A* (nº 1958) 266-270.

2005 KÜHLMANN Wilhelm. *Aufgeklärtes Befremden. Friedrich von Spees «Güldenes Tugendbuch» (Ausgabe 1748) in einer Besprechung Isaak Iselins (1778).* Literaturwissenschaftliches Jahrbuch 29 (1988) 35-42.

2006 KYTZLER Bernhard. *Zur rhetorischen Struktur der Cautio criminalis des Friedrich von Spee.* Dans: *Friedrich von Spee* (nº 1960) 265-276.

2007 LEUCHS Paul. *Friedrich Spee: Kampf gegen Wahn und Folter.* Ökumenischer Gottesdienst. Religionsunterricht in höheren Schulen 29 (1986) 239-241.

2008 MARIGOLD W. Gordon. *Beziehungen zwischen Friedrich von Spee und Johann Philipp von Schönborn.* Dans: *Fredrich von Spee* (nº 1960) 277-295.

2009 MEINKE Anja. *Friedrich Spees Naturmystik.* Dans: *Friedrich Spee* (nº 1959) 177-189.

2010 MEYER Heinz. *Zur Bedeutung der Zahlen in den Werken Friedrich Spees.* Dans: *Geistliche Denkformen in der Literatur des Mittelalters* (München, W. Fink 1984) 257-281.

2011 MIESEN Karl-Jürgen. *Kaspar Ulenberg – der Lehrer Friedrich Spees.* Dans: *Friedrich Spee* (nº 1959) 88-99.

2012 MIESEN Karl-Jürgen. *Das Spee-Bildnis im Lauf der Jahrhunderte (Bestandsaufname).* Spee-Post 1 (1990) 1, 3-22; 2, 13-29.

2013 MÜSKENS Hans. *Friedrich von Spee – ein Mensch für unsere Zeit (1591-1635).* Die Quecke 28 (1988) 12-15.

2014 NIGG Walter. *Einer, der die Wahrheit sagt.* Dans son: *Der Teufel und seine Knechte.* 2. Aufl. (Olten, Walter Verlag 1985) 101-114.

2015 NIGG Walter. *Friedrich von Spee. Ein Jesuit kämpft gegen den Hexenwahn.* Mit einem Beitrag von Walter SEIDEL, *Walter Nigg. Ein Leben mit den Heiligen.* Paderborn (Bonifatius) 1991 8º 106.

2016 OORSCHOT Theo G. M. van. *Friedrich Spees Schwierigkeiten im Jesuitenorden.* Dans: *Spee – Katalog 10A* (nº 1958) 28-36.

2017 OORSCHOT Theo G. M. van. *Zur geistigen Biographie Spees.* Dans: *Friedrich von Spee* (nº 1960) 7-61.

2018 PERSCH Martin. *Zum 400. Geburtstag des Kirchenlieddichters Friedrich Spee.* Kreis Trier-Saarburg, Jahrbuch (1991) 164-172.

2019 PFEIFFER Karl Heinz. *Brief Friedrich Spees an die katholischen Moraltheologen.* Dans son: *Himmlisch-heiteren Grüßen.* (Freiburg, Herder 1987) 109-117.

2020 RAHNER Karl S.I. *Wider den Hexenwahn. Was hat Friedrich Spee uns heute zu sagen?* Dans son: *Schriften zur Theologie.* XVI (Einsiedeln, Benziger Verlag 1984) 373-383.
Cf. AHSI 53 (1984) nº 929.

2021 REICHERT Franz Rudolf. *Friedrich Spee als literarische Figur.* Dans: *Spee – Katalog 10* (nº 1957) 152-156. – Réédition avec FRANZ Gunther dans. *Spee – Katalog 10A* (nº 1958) 233-239.

2022 Ritmeester Tineke. *Darstellung der Hexenverfolgungen am Beispiel der Schrift «Cautio criminalis» von Spee (1591-1635)*. Wissenschaft und Zärtlichkeit 15 (1983) 16-34.

2023 Schaub Gerhard. *Die Trutznachtigall. Friedrich Spee: Volksdichter, Minnesänger, Naturlyriker oder poeta doctus?* Dans: *Spee – Katalog 10* (nº 1957) 115-151. – Réédition dans: *Spee – Katalog 10A* (nº 1958) 191-232.

2024 Sievernich Michael S.I. *«En todo amar y servir». Die ignatianische Spiritualität als Formprinzip des Lebens und des Werkes von Friedrich Spee*. Dans: *Ignacio, magister en París* (nº 235) 615-634.

2025 Sievernich Michael S.I. *400. Geburtstag. Friedrich Spee S.I.* Canisius (1991) Pfingsten, 28-31.
Un jésuite défenseur des «sourcières»: Friedrich Spee von Langenfeld (1591-1635). Échos 49 (1991) 166-168.

2026 Sievernich Michael S.I. *Un uomo tra poesia e tortura. La persona e l'opera di Friedrich Spee S.I.: il poeta e il difensore delle streghe*. Quaderni di Niccolò Stenone 2 (1991) 71-94.

2027 Sommer Stefan. *Kaiserswerth – die Geburtsstadt*. Dans: *Friedrich Spee* (nº 1959) 19-25.

2028 Sudbrack Josef S.I. *Friedrich Spee von Langenfeld (1591-1635). Ein Leben für die Menschen*. Geist und Leben 64 (1991) 341-343.

2029 Waldenfels Hans. *Offen für die Heimat – offen für Gott*. Dans: *Friedrich Spee* (nº 1959) 10-18.

2030 Weber Helmut. *Friedrich Spee von Langenfeld (1591-1635)*. Schriftenreihe der Stadt Speyer 4 (1987) 39-52.

2031 Weber Helmut. *Spee als Moraltheologe*. Dans: *Spee – Katalog 10* (nº 1957) 110-114. – Réédition dans: *Spee – Katalog 10A* (nº 1958) 184-190.

2032 Weber Helmut. *Was hat Friedrich Spee von Langenfeld in Trier über die Hexerei gelehrt?* Dans: *Spee – Katalog 10A* (nº 1958) 122-137.

2033 Werding Martin. *Friedrich von Spee und die Hexenprozesse*. Trutznachtigall. Zeitschrift aus St. Augustinus 1 (1984) 34-47. – Réédition dans: Religionsunterricht an höheren Schulen 29 (1986) 210-216.

2034 Winkler Gerhard B. *Friedrich Spee von Langenfeld (1591-1635). Ein Leben im Kampf gegen den Hexenwahn*. Theologisch-praktische Quartalschrift 139 (1991) 387-395.

2035 Zenz Emil. *1635 starb in Trier Friedrich Spee*. Kreis Trier-Saarburg, Jahrbuch (1985) 181-184.

Stänner Bernhard 1866-1940.

2036 Neufeld Karl H. S.I. *Bernhard Stänner, 1890-1895 Vikar in Laer*. Bad Laer Actuelle 9 (1991) 50, 8.

Steinhauser Adolf 1613-1648.

2037 Šmitek Zmago. *Delovanje ljubljančana A. Steinhauserja na Filipinih, 1643-1648*. Kronika 34 (1986) 3, 137-138.
Traduction: Activité de A. St. de Ljubljana aux Philippines.

Strobach Augustin 1646-1684.

2038 PROCHÁZKA Matěj. *Smrt na ostrově. Život a mučednická smrt misionáře Augustina Strobacha.* Nakladatelství A. ŠIMKA. Jihlava (Domov a svět) 1991 8° 48.

Traduction: La mort dans l'île. Vie et martyre du missionnaire Augustin Strobach.

Suárez Francisco 1548-1617.

Voir n° 648 650 1008.

2039 *The metaphysics of good and evil according to Suárez. Metaphysical disputations X and XI and selected passage from Disputation XXIII and other works.* Translation with introduction, notes and glossary by Jorge J. E. GARCÍA and Douglas DAVIS. München-Wien (Philosophia Verlag) 1989 8° 294.

2040 BASTIT Michel. *Naissance de la loi moderne. La pensée de la loi de saint Thomas à Suarez.* Paris (Presses Universitaires de France) 1990 8° 392.

Voir: Suarez ou la loi dialectique, 305-376.

2041 CASULA Mario. *Die historische Entwicklung der Frage, ob die Materie denken kann? Von F. Suarez bis P. J. G. Cabanis. Ein Beitrag zur Einführung in die philosophische Problematik der künstlichen Intelligenz.* Filosofia oggi 12 (1989) 407-462.

Voir: Suarez, 412-417.

2042 COURTINE Jean-François. *Différence ontologique et analogie de l'être. Le tournant suarézien.* Bulletin de la Société française de philosophie 83 (1989) 41-76.

2043 COURTINE Jean-François. *Suárez et le système de la métaphysique.* Paris (Presses Universitaires de France) 1990 8° 560. (= Épiméthée).

2044 DÍEZ MERINO Luis C.P. *Fundamentos bíblicos en cuestiones mariológicas y perspectivas del culto mariano en Francisco Suárez.* Dans: *De cultu mariano apud scriptores ecclesiasticos saec. XVII* (Roma, Pontificia Academia Mariana Internationalis 1987) 1-38.

2045 HIBBS Thomas S. *A rhetoric of motives: Thomas on obligation as rational persuasion.* Thomist 54 (1990) 293-309.

Voir: A logic of obligation: Suarez on the right and the good, 295-299.

2046 KRONEN John D. *Essentialism old and new. Suárez and Brody.* Modern Schoolman 68 (1990-91) 123-151.

2047 MARGERIE Bertrand de S.I. *Nescience, science et sagesse de Marie selon Suárez.* Dans: *De cultu mariano apud scriptores ecclesiasticos saec. XVI.* II (Roma, Pontificia Academia Mariana Internationalis 1984) 329-364.

2048 ORTIZ José M. *Maximum universality of human knowledge and absolute indigence of created nature. The thought of Francis Suarez.* Dans: *Knowledge and the sciences in medieval philosophy.* III (Helsinki, Yliopistopaino 1990) 649-659.

2049 SCHÖNDORF Harald S.I. *Individuum und Indifferenz. Francisco Suárez, Philosoph im Geist des Ignatius.* Stimmen der Zeit 209 (1991) 109-122.

Surin Jean-Joseph 1600-1664.

2050 BRETON Jean-Claude O.P. *Jean-Joseph Surin (1600-1664) et son combat pour la mystique.* Cahiers de spiritualité ignatienne 15 (1991) 113-134.

2051 TURBET-DELOF G. *Jean-Joseph Surin et le sieur de Cantenac.* Revue d'histoire littéraire de la France 91 (1991) 229-230.

Szerdahelyi György 1740-1808.

2052 NAGY Endre. *Szerdahelyi György Alajos*. Dans son: *A magyar esztetika történetéből* (Budapest, Kossuth Könyvkiadó 1983) 9-83.

Tamkevičius Sigitas, né en 1936.

2053 LUKENAS Kastantas. *Ad majorem Dei gloriam!* Katalikų Pasaulis (1991) 11-12, 36-37.

Esquisse biographique de la consécration épiscopale.

KATILIŪTE Marija. *Sekminių dovanos*. 39 et 61.

Traduction: Les dons de la Pentecôte. – Liturgie de la consécration.

Taparelli d'Azeglio Luigi 1793-1862.

Voir n° 638.

2054 DI ROSA Luigi S.I. *Luigi Taparelli, l'altro d'Azeglio*. Milano (Cisalpino) 1991 8° 256. (= Uomini e idee nella storia d'Italia 3).
Opere di Luigi Taparelli, 238-246.

Tarquini Camillo 1810-1874.

2055 MICCHIARDI Pier Giorgio. *Le relazioni tra Chiesa e società civile nel pensiero e nell'opera del Cardinale Camillo Tarquini S.I. (1810-1874)*. Excerpta ex dissertatione in Pont. Univ. Gregoriana. Torino 1990 8° 92.

Tausch Christoph 1673-1731.

2056 MALNI PASCOLETTI Maddalena. *Note per uno studio di Christoph Tausch nell'ambito della pittura illusionistica barocca*. Iniziativa isontina 30 (1988) 36-38.

Teilhard de Chardin Pierre 1881-1955.

Voir n° 645 649.

2057 BAUDRY Gérard-Henry. *Répertoire international des thèses consacrées à Teilhard de Chardin [1961-1989]*. Mélanges de science religieuse 48 (1991) 173-185.

2058 AARNINK Laetitia. *Omdat ik het heelal liefheb: Pierre Teilhard de Chardin*. Speling 42 (1990) 4, 30-33.

2059 BARČIĆ Berard. *«Kineski čovjek» Sinanthropus pekinensis*. Crkva u Svijetu (1990) 374-385.

2060 BORASI Carlo. *Sulla «visione cosmica» di Teilhard de Chardin. Considerazioni sul paradigma evoluzionistico tra teologia e scienza*. Asprenas 38 (1991) 491-504.

2061 BRUCHSEL R. *The meaning of the «sense of plenitude» in Teilhard de Chardin's early life and work: an interpretation*. Dissertation at the University of Leeds 1987.

2062 CANTONI Agostino. *L'immagine di Dio in Pierre Teilhard de Chardin*. Dans: *Teologia filosofica e filosofia della religione*. II (Perugia, C. St. Filosofia della religione 1987) 135-190.

2063 CARLES Jules S.I. *Teilhard: 50 ans après ... Du groupe à l'individu*. Bulletin de littérature ecclésiastique 92 (1991) 5-12.

2064 CARLES Jules S.I. – DUPLEIX André. *Pierre Teilhard de Chardin*. Paris (Centurion) 1991 8° 288.

2065 CHIASSON C. *Pierre Teilhard de Chardin and the psychology of religious response*. Dissertation à l'Université Saint-Paul, Ottawa 1983.

2066 DUFORT Jean-Marc S.I. *D'Ignace de Loyola (1491-1556) à Pierre Teilhard de Chardin (1868-1955), deux figures du Christ, une foi au monde*. Cahiers de spiritualité ignatienne 15 (1991) 187-198.

2067 DUNAND Robert. *Sur la tombe de Pierre Teilhard de Chardin*.Choisir (1991) 11-12.

2068 DUPLEIX André. *Teilhard et les théologiens*. Bulletin de littérature ecclesiastique 92 (1991) 13-30.

2069 DYLUS Franciszek. *Eschatologiczny sens teilhardowskiej idei pleromizacji*. Collectanea theologica 60 (1990) 4, 75-82.
Résumé: Eschatologischer Sinn der Idee der Pleromisation bei P. Teilhard de Chardin, 82.

2070 EVERY George. *Pascal, Laberthonnière and Teilhard de Chardin*. Teilhard Review 26 (1991), 53-55.

2071 FARICY Robert S.I. *The Heart of Christ in the writings of Teilhard de Chardin*. Dans: *Spiritualities of the Heart* (New York, Paulist Press 1990) 170-185.

2072 FRY C. George – FRY John Paul. *Pioneering a theology of evolution: Washington Cladden and Pierre Teilhard de Chardin*. Lanham, Md. (University Press of America) 1989 8º VIII-26.

2073 GALLENI Lodovico. *Pierre Teilhard de Chardin e l'evoluzione umana*. Dans: *L'origine dell'uomo* (Napoli, Edizioni Dehoniane 1987) 309-334.

2074 HODGE M. H. *Transformation and fulfilment in Sri Aurobindo and Teilhard de Chardin*. Dissertation at the University of Edinburgh 1985.

2075 KING Thomas M. S.I. *Teilhard de Chardin*. Wilmington, DE (M. Glazier) 1988 8º 184. (= The way of the Christian mystics 6).

2076 LATRONCHE Marie-France. *La notion d'évolution spirituelle chez Teilhard de Chardin et Swami*. Mémoire de maîtrise à l'Université de Paris IV 1984.

2077 LOSANA O. *Il sesso per forza? «Non è la forza del sesso, ma quella dell'amore che fa crescere il mondo»: Teilhard de Chardin*. Torino (Gribaudi) 1988 8º 182.

2078 MALDAMÉ Jean-Michel. *Cosmologie, cosmogénèse, religiosité cosmique. Principes teilhardiens de discernement*. Bulletin de littérature ecclésiastique 92 (1991) 31-42.

2079 MEN Alexander. *O Teilhard de Chardin*. Voprosy Filosofii 12 (1990) 89-102.

2080 MOROWITZ Harold J. *Anti-chaos, teleology and Teilhard*. Teilhard Review 26 (1991) 1-8.

2081 NITOGLIA Curzio. *Teilhard de Chardin*. Sodalitium 8 (1991) 1, 13-21.

2082 O'BRIAN James F. *Teilhard's view of nature and some implications for environmental ethics*. Environmental Ethica 10 (1988) 329-346.

2083 ONIMUS Jean. *Teilhard de Chardin et le mystère de la Terre*. Paris (Albin Michel) 1991 8º 212.

2084 POLTRONIERI Delirio. *O problema da ação na visão cósmica de Teilhard de Chardin*. Filosofia 2 (1989) 2, 61-78.

2085 RAVERA Silvio. *Profeti a confronto. Don Primo Mazzolari e Padre Pierre Teilhard de Chardin.* Genova (Marietti) 1991 8º 214.

2086 SZABÓ Ferenc S.I. *Teilhard de Chardin (1881-1955).* Dans son: *Napfogyatkozás* (Róma 1991) 246-262.
Réédition de l'article signalé dans AHSI 47 (1978) nº 955.

2087 VALVERDE Carlos S.I. *L'antropologia di Pierre Teilhard de Chardin.* Dans: *L'antropologia dei maestri spirituali* (Cinisello Balsamo, Edizioni Paoline 1991) 336-347.

2088 VAZ Henrique de Lima S.I. *O itinerário inaciano de Teilhard de Chardin.* PUC Ciência (1991) 6, 35-39.

Tesauro Emanuele 1592-1675, jésuite jusqu'en 1635.

2089 DOGLIO Maria Luisa. *Dalla metafora alla storia. «Apologie» e postille inedite di Emanuele Tesauro.* Studi secenteschi 31 (1990) 3-28.

2090 FRARE Pierantonio. *Il «Cannocchiale aristotelico»: da retorica della letteratura a letteratura della retorica.* Studi secenteschi 32 (1991) 33-63.

2091 OSSOLA Carlo. *«Edipo e ragion di stato». La tragedia di Edipo nei secoli XVI-XVII. Traduzione e problemi di metodo.* Dans: *Vita teatrale in Italia e Polonia fra Seicento e Settecento* (Warszawa, Accademia Polacca delle scienze 1984) 55-74. – Réédition: *Edipo: un destino e una ragione di stato.* Dans: E. Tesauro. *Edipo* (Venezia, Marsilio 1987) 9-45.

Thuring Ernst 1928-1990.

2092 *Herinneringen aan Ernst Thuring, 1928-1990. Jezuïet, priester, lid huisgemeente Hogesteen.* [Langenboom (Hogesteen) 1990] 8º 20.

Tiersonnier Jacques, né en 1914.

2093 TIERSONNIER Jacques S.I. *Au coeur de l'Île Rouge. 50 ans de vie à Madagascar. Mémoires.* Paris (Beauchesne) 1991 8º 156.

Tilliette Xavier, né en 1921.

2094 LORIZIO Giuseppe. *Cristologia e filosofia: la lezione di Xavier Tilliette.* Lateranum 57 (1991) 199-209.

Timon Samuel 1675-1736.

2095 Samuel Timon. *Obraz starého Uhorska. Imago antiquae Hungariae. Výber.* Zostavil, kapitoly vybral a úvod napísal Jozef ŠIMONČIČ. Preložil Ján M. DUBOVSKÝ. Cambridge, Ont. (Dobrá kniha) 1991 8º 74.

2096 MARSINA Richard. *Samuel Timon and his views on the early Slovak history.* Studia historica slovaca 13 (1984) 91-105.
Cf. AHSI 50 (1981) nº 787.

2097 MARSINA Richard. *Samuel Timon S.I.* Viera a Život 1 (1991) 130-135.

Tiraboschi Girolamo 1731-1794.

2098 MARI Michele. *Il genio freddo. La storiografia letteraria di Girolamo Tiraboschi.* Bergomum 85 (1990) 4, 1-370.

Toledo Francisco de 1533-1596.
Voir nº 1125.

2099 FERNÁNDEZ ALONSO Justo. *El Cardenal Francisco de Toledo S.I. y su fundación en Santa María la Mayor.* Anthologica annua 37 (1990) 363-380.

2100 LUIS Ángel C.SS.R. *Un testigo excepcional de la devoción a la Virgen en el siglo XVI. Mariología de Francisco de Toledo.* Dans: *De cultu mariano apud scriptores ecclesiasticos saec. XVI.* II (Roma, Pontificia Academia Mariana Internationalis 1984) 181-216.

Cf. AHSI 54 (1985) nº 1082.

Topno Martin 1901-1988.

2101 VAN EXEM A. S.I. *Fr. Martin Topno S.I. (1901-1988): a pioneer of inculturation.* Dans: *To Chotanagpur* (nº 1085) 155-170.

Torma Kálmán 1914-1937.

2102 PÁLOS Antal S.I. *Torma Kálmán (1914-1937).* Dans: *Kortárs jezsuiták* (nº 813) 65-115.

Travaços Simão 1543-1618.

2103 *História da conquista da Parahyba.* Por um da Companhia de Jesus escrita nos fins do século XVI a mando do Padre Christovam de Gouveia, visitador da Companhia de Jesus na província do Brasil. Campina Grande (FURNe, UFPb-Campus II) 1983 8º 102. (= Col. Triênio do quarto centenário da fundação da Paraíba).

Réédition en facsimilé d'un imprimé de 1848.

Tylkowski Wojciech 1624-1695.

Voir nº 1125.

2104 MAŁKIEWICZ Adam. *Wojciecha Tylkowskiego «Censura imaginum iuxta doctrinam».* Dans: *Symbolae historiae artium* (Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1986) 447-456.

Tyrrell George 1861-1909, jésuite jusqu'en 1906.

Voir nº 1125.

2105 BEDESCHI Lorenzo. *Buonaiuti dioscuro di Tyrrell nell'area culturale latina, attraverso due carteggi inediti.* Fonti e documenti 15 (1986) 189-208.

Réédition, sauf la correspondance, de l'article signalé dans AHSI 53 (1984) nº 1009.

2106 FABRIZIANI A. *Il linguaggio dell'ipotesi nella comunicazione della verità religiosa. Un approccio epistemologico al modernismo di George Tyrrell.* Dans: *I linguaggi della comunicazione* (Padova, Gregoriana 1987) 189-201.

Valignano Alessandro 1539-1606.

Voir nº 614.

2107 SALDANHA António Vasconcelos de. *L'espansione portoghese del Cinquecento e le bolle papali (Note su un passo dell'«apologia» del Padre Alessandro Valignano S.I.).* Studi e ricerche sull'Oriente cristiano 14 (1991) 419-434.

Van Groenendael Edward, né en 1916.

2108 VAN GROENENDAEL Edward S.I. *A missionary's memories of North Bukidnon, 1952-1989.* Kinaadman 13 (1991) 107-124.

Varga László 1901-1974.

2109 VIDA István. *Varga Páter reménye.* Dans: *Félbemaradt reformkor* (Róma 1990) 335-343.

Réédition de l'article signalé dans AHSI 44 (1975) nº 956.

Vaz Henrique Cláudio de Lima, né en 1921.

2110 SOUZA Luiz Alberto Gómez de. *Pe. Vaz, mestre de uma geração de cristãos.* Síntese 18 (1991) 643-651.

Vázquez Gabriel 1549-1604.

2111 MARTÍNEZ SIERRA Alejandro S.I. *El culto a María en Gabriel Vázquez S.I.* Dans: *De cultu mariano apud scriptores ecclesiasticos saec. XVI.* II (Roma, Pontificia Academia Mariana Internationalis 1984) 263-278.

Veiga Freire Jesús 1932-1989.

2112 ARNÁIZ Francisco José S.I. *El Padre Veiga, 1932-1989.* Santo Domingo 1989 8º 18.

Velasco Juan de 1727-1792.

2113 ESTRELLA Eduardo. *El Padre Juan de Velasco: Historia natural y defensa del indígena americano.* Quipu 6 (1989) 135-150.

Verron B. Nicolas-Marie 1740-1792.

2114 BERGERON Henri-Paul. *Saint Joseph dans la prédication française au XVIIIe siècle. 22. Bienheureux Nicolas-Marie Verron S.I. (1740-1792).* Cahiers de joséphologie 37 (1989) 34-41.

Vieira António 1608-1698.

2115 António Vieira. *Sermão de santo António aos peixes.* Prefácio e notas de Joaquim FERREIRA. Porto (D. Barreira) 1981 8º 80. (= Colecção Portugal 38).

2116 PALACÍN Luis S.I. *Vieira e a visão trágica do barroco: quatro estudos sobre a consciência possível.* São Paulo (Editora HUCITEC) 1986 8º 112. (= Estudos históricos).

Réédition de 3 études sur Vieira, signalées dans AHSI 48 (1979) nº 839; 49 (1980) nº 1021; 51 (1982) nº 891. La 4e étude n'est pas sur Vieira.

2117 SILVEIRA Francisco Maciel. *Ortodoxia e heterodoxia nos sermões de Vieira.* Colóquio – Letras 61 (1981) 23-29.

2118 SILVEIRA Francisco Maciel. *«Sermão pelo bom sucesso das armas de Portugal contra as da Holanda».* Colóquio – Letras 74 (1983) 29-36.

2119 SILVEIRA Francisco Maciel. *Vieira: o discurso engenhoso.* Colóquio – Letras 78 (1984) 80-81.

Villarreal Joaquín de 1691-1769.

2120 MARTÍNEZ BAEZA Sergio. *Un documento inédito relativo a la fundación de ciudades chilenas en el siglo XVIII.* Boletín de la Academia chilena de la historia 98 (1987) 199-204.

Ce document: «Diálogo ...» de 1743 est du P. Villarreal.

Vogels Isidoor 1860-1929.

2121 JACOBS Hubert S.I. *De prettige correspondent: Pater Isidoor Vogels (1860-1929).* Bericht van de Nederlandse Jezuïeten 21 (1990) 292-294.

Vogler Christoph 1629-1673.

2122 HORAT H. *Der Liebhaberarchitekt Christoph Vogler.* Zeitschrift für schweizerische Archeologie und Kunstgeschichte 44 (1987) 302-318.

Wąsowski Bartłomiej Nataniel 1617-1687.

2123 MAŁKIEWICZ Adam. *Udział Batłomieja Nataniela Wąsowskiego w budowie kościoła kolegium jezuitów (obecnie farnego) w Poznaniu.* Folia historiae artium 26 (1990) 87-114.

Traduction: Participation de B. N. W. dans la construction de l'église du collège des jésuites (aujourd'hui paroissiale) à Poznań.

Wiget Bernardine 1821-1883.

2124 ANDERSON George M. S.I. *Bernardine Wiget S.I. and the St. Aloysius civil war hospital in Washington, D.C.* Catholic Historical Review 76 (1990) 734-764.

Wiltheim Alexander 1604-1684.

2125 MERTEN Hiltrud. *Alexander Wiltheim (1604-1684)*. Dans: *Gesellschaft Jesu und Trier* (n⁰ 17) 349-352.

Wiltz Pierre 1671-1749.

2126 BIRSENS Josy S.I. *Pierre Wiltz (1671-1749)*. Dans: *Gesellschaft Jesu und Trier* (n⁰ 17) 357-359.

Wolff Matthias 1779-1857.

2127 VELDE Richard van de. *De verscheurende wolf.* Culemborgse 'Voet'noten. Historisch Halfjaarbericht 3 (1989) 1, 8-15.

Xavier S. Francisco de 1506-1552.

Voir n⁰ 92 580 1128 1154.

2128 San Francesco Saverio. *Le lettere e altri documenti.* Introduzione, traduzione e note a cura di Adriana CABONI. Roma (Città Nuova) 1991 8⁰ 528. (= Spiritualità nei secoli 43; Testi di spiritualità della Compagnia di Gesù 2).

2129 BRUYÈRE Jacques S.I. *François Xavier (1506-1552), sur les pas d'Ignace.* Cahiers de spiritualité ignatienne 15 (1991) 31-38.

2130 TING Celina Joyce. *He in Malacca (1545-1552)*. [Malacca 1989] 8⁰ IV-72.

Ximenes Leonardo 1716-1786.

2131 BUETI Serafina. *La bonifica «idraulica» di Leonardo Ximenes ed i primi interventi dell'Uffizio dei Fossi.* Catalogo. A cura di ... Grosseto (Archivio di Stato di Grosseto) 1991 8⁰ 100-[90].

Yabar Goñi Simón 1906-1991.

2132 ARNÁIZ A. S.I. *H. Simón Yabar Goñi S.I. Ordizia (Gipúzcoa) 6.III.1906 – Villagarcía de Campos 7.IV.1991.* León 1991 8⁰ 16.

Yūki Diogo 1565-1636.

2133 YŪKI Ryōgo S.I. *Gokinai no Saigo no Senkyōshi.* Nagasaki (26 Seijin Kinenkan) 1989 8⁰ 40.

Traduction: Le dernier missionnaire de Gokinai.

Zhu Shude Francesco Saverio 1913-1983.

2134 *Io prigioniero del Signore. Francesco Saverio Zhu Shude, sacerdote e martire cinese.* A cura di Francesco GRASSELLI e Mario MARAZZI. Bologna (E.M.I.) 1991 8⁰ 108. (= Testimoni della missione).

Zimmermann Joseph Ignatius 1737-1797.

2135 HAHN Susanne. *Joseph Ignatius Zimmermann (1737-1797): Briefe für Knaben von einer kleinen Sittenakademie. Solothurn 1772. Interpretation.* Dans: *Handbuch zur Kinder- und Jugendliteratur. Von 1750 bis 1800* (Stuttgart, Metzlersche Verlagsbuchhandlung 1982) 115-119 et 1252.

Zipoli Domenico 1688-1726.

2136 MARTÍNEZ BAEZA Sergio. *Domenico Zipoli: un maestro del barroco en Sudamérica.* Dans: *Actas de la primera y segunda jornadas internacionales en torno al barroco europeo y americano* (Valparaíso, Ediciones Universitarias de Valparaíso 1985) 105-108.

Cf. AHSI 54 (1985) n⁰ 1115.

Liste complémentaire des personnes.

INDEX DES AUTEURS

NOTAE COMPENDIARIAE

AHSI = *Archivum Historicum Societatis Iesu.* Romae 1932 ...
ARSI = Archivum Romanum Societatis Iesu.
BIHSI = *Bibliotheca Instituti Historici Societatis Iesu.* Romae 1941 ...
FG = Fondo Gesuitico in ARSI
Institutum Societatis Iesu. 3 vol. Florentiae 1892-1893.
MHSI = *Monumenta Historica Societatis Iesu:*
Bobadilla = *Bobadillae Monumenta.* Madrid 1913, reimpressio 1970 (46).
Borgia = *Sanctus Franciscus Borgia, quartus Gandiae dux et Societatis Iesu praepositus generalis tertius.* 5 vol. Madrid 1894-1911 (2 23 35 38 41).
Broët = *Epistolae PP. Paschasii Broëti, Claudii Jaji, Joannis Codurii et Simonis Rodericii Societatis Iesu.* Madrid 1903, reimpressio 1971 (24).
Cat. Prov. Austr. = *Catalogi Provinciae Austriae.* Ed. L. LUKÁCS. 2 vol. Romae 1978-1982 (117 125).
Chronicon = *Vita Ignatii Loiolae et rerum Societatis Iesu historia.* Auctore J.A. DE POLANCO. 6 vol. Madrid 1894-1898 (1 3 5 7 9 11).
Constitutiones I = *Monumenta Constitutionum praevia.* Romae 1943 (63).
Constitutiones II = *Textus hispanus.* Romae 1936 (64).
Constitutiones III = *Textus latinus.* Romae 1938 (65).
Directoria = *Directoria Exercitiorum spiritualium (1540-1599).* Ed. I. IPARRAGUIRRE. Romae 1955 (76).
Doc. Ind. = *Documenta Indica.* Ed. J. WICKI (vol. 14-16 coed. J. GOMES). 18 vol. Romae 1948-1988 (70 72 74 78 83 86 89 91 94 98 103 105 118 123 127 132 133).
Doc. Mal. = *Documenta Malucensia.* Ed. H. JACOBS. 3 vol. Romae 1974-1984 (109 119 126).
Epp. Ign. = *Sancti Ignatii de Loyola Societatis Iesu fundatoris epistolae et instructiones.* 12 vol. Madrid 1903-1911, reimpressio 1964-1968 (22 26 28 29 31 33 34 36 37 38 40 42).
Epp. Mixtae = *Epistolae mixtae ex variis Europae locis ab anno 1537 ad 1556 scriptae.* 5 vol. Madrid 1898-1901 (12 14 17 18 20).
Exerc. Spir. = *Exercitia spiritualia. Textus antiquissimi.* Edd. I. CALVERAS – C. DE DALMASES. Romae 1969 (199).
Faber = *Fabri Monumenta. Beati Petri Fabri, primi sacerdotis e Societate Iesu epistolae, Memoriale et processus.* Madrid 1914, reimpressio 1972 (48).
Fontes doc. = *Fontes documentales de S. Ignatio de Loyola.* Ed. C. DE DALMASES, Romae 1977 (115).
Fontes narr. = *Fontes narrativi de S. Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu initiis.* Ed. C. DE DALMASES. 4 vol. Romae 1943-1965 (66 73 85 93).
Lainez = *Lainii Monumenta. Epistolae et acta Patris Jacobi Lainii secundi praepositi generalis Societatis Iesu.* 8 vol. Madrid 1912-1917 (44 45 47 49 50 51 53 55).
Litt. quad. = *Litterae quadrimestres ex universis praeter Indiam et Brasiliam locis, in quibus aliqui de Societate Jesu versabantur.* 7 vol. Madrid 1894-1932 (4 6 8 10 59 61 62).
Mon. Ant. Flor. = *Monumenta Antiquae Floridae, 1565-1572.* Ed. F. ZUBILLAGA, Romae 1946 (69).
Mon. Ant. Hung. = *Monumenta Antiquae Hungariae.* Ed. L. LUKÁCS. 4 vol. Romae 1969-1987 (101 112 121 131).
Mon. Bras. = *Monumenta Brasiliae.* Ed. S. LEITE. 4 vol. Romae 1956-1960 (79 80 81 87).
Mon. Iap. = *Monumenta Historica Iaponiae.* Ed. J. F. SCHÜTTE. Romae 1975 (111).
Mon. Mex. = *Monumenta Mexicana.* Ed. F. ZUBILLAGA. 7 vol. Romae 1956-1981 (77 84 97 104 106 114 122).
Mon. Nov. Franc. = *Monumenta Novae Franciae.* Ed. L. CAMPEAU. 3 vol. Romae 1967-1987 (96 116 130).
Mon. paed. = *Monumenta paedagogica.* Ed. L. LUKÁCS, 5 vol. Romae 1965-1986 (92 107 108 124 129).
Mon. Per. = *Monumenta Peruana.* Ed. A. DE EGAÑA (vol. 7 coed. E. FERNÁNDEZ, vol. 8 ed. E. FERNÁNDEZ). Romae 1956-1986 (75 82 88 95 102 110 120 128).
Nadal = *Epistolae P. Hieronymi Nadal Societatis Jesu ab anno 1546 ad 1577 (et alia scripta), 5 vol. (vol. 5 ed. M. NICOLAU), 1898-1962 (13 15 21 27 90).*
Pol. Compl. = *Polanci Complementa. Epistolae et commentaria P. Joannis Alphonsi de Polanco e Societate Jesu.* 2 vol. Madrid 1916-1917 (52 54).
Regulae = *Regulae Societatis Iesu.* Ed. D. FERNÁNDEZ ZAPICO. Romae 1948 (71).
Ribadeneira = *Ribadeneira. Patris Petri de Ribadeneira Societatis Jesu sacerdotis Confessiones, epistolae aliaque scripta inedita.* 2 vol. Madrid 1920-1923 (58 60).
Salmeron = *Epistolae P. Alphonsi Salmeronis Societatis Jesu.* 2 vol. Madrid 1906-1907 (30 32).
Xavier = *Epistolae S. Francisci Xaverii aliaque eius scripta.* Ed. G. SCHURHAMMER et J. WICKI. 2 vol. Romae 1944-1945 (67 68).
SOMMERVOGEL = Carlos SOMMERVOGEL, *Bibliothèque de la Compagnie de Jèsus.* 10 vol. Paris 1890-1909, reimpressio vol. 1-10 + 12 1960.

INDEX

VOLUMINIS LXI

Commentarii historici

Textus inediti

Commentarii breviores

Bibliographica

CONSPECTUS BIBLIOGRAPHICI

Printed in Italy – Photocomposition by Institutum Historicum S.I.
Printed by Tipografia Pontificia Università Gregoriana – Roma

ISSN 0037-8887

Finito di stampare il 23 dicembre 1992
Tipografia Poliglotta della Pontificia Università Gregoriana
Piazza della Pilotta, 4 – 00187 Roma

NOTAE COMPENDIARIAE

AHSI = *Archivum Historicum Societatis Iesu*. Romae 1932 ...
ARSI = Archivum Romanum Societatis Iesu.
BIHSI = *Bibliotheca Instituti Historici Societatis Iesu*. Romae 1941 ...
FG = Fondo Gesuitico in ARSI
Institutum Societatis Iesu. 3 vol. Florentiae 1892-1893.
MHSI = *Monumenta Historica Societatis Iesu:*

Bobadilla = *Bobadillae Monumenta*. Madrid 1913, reimpressio 1970 (46).
Borgia = *Sanctus Franciscus Borgia, quartus Gandiae dux et Societatis Iesu praepositus generalis tertius*. 5 vol. Madrid 1894-1911 (2 23 35 38 41).
Broët = *Epistolae PP. Paschasii Broëti, Claudii Jaji, Joannis Codurii et Simonis Rodericii Societatis Iesu*. Madrid 1903, reimpressio 1971 (24).
Cat. Prov. Austr. = *Catalogi Provinciae Austriae*. Ed. L. LUKÁCS. 2 vol. Romae 1978-1982 (117 125).
Chronicon = *Vita Ignatii Loiolae et rerum Societatis Iesu historia*. Auctore J.A. DE POLANCO. 6 vol. Madrid 1894-1898 (1 3 5 7 9 11).
Constitutiones I = *Monumenta Constitutionum praevia*. Romae 1943 (63).
Constitutiones II = *Textus hispanus*. Romae 1936 (64).
Constitutiones III = *Textus latinus*. Romae 1938 (65).
Directoria = *Directoria Exercitiorum spiritualium (1540-1599)*. Ed. I. IPARRAGUIRRE. Romae 1955 (76).
Doc. Ind. = *Documenta Indica*. Ed. J. WICKI (vol. 14-16 coed. J. GOMES). 18 vol. Romae 1948-1988 (70 72 74 78 83 86 89 91 94 98 103 105 118 123 127 132 133).
Doc. Mal. = *Documenta Malucensia*. Ed. H. JACOBS. 3 vol. Romae 1974-1984 (109 119 126).
Epp. Ign. = *Sancti Ignatii de Loyola Societatis Iesu fundatoris epistolae et instructiones*. 12 vol. Madrid 1903-1911, reimpressio 1964-1968 (22 26 28 29 31 33 34 36 37 38 40 42).
Epp. Mixtae = *Epistolae mixtae ex variis Europae locis ab anno 1537 ad 1556 scriptae*. 5 vol. Madrid 1898-1901 (12 14 17 18 20).
Exerc. Spir. = *Exercitia spiritualia. Textus antiquissimi*. Edd. I. CALVERAS – C. DE DALMASES. Romae 1969 (199).
Faber = *Fabri Monumenta. Beati Petri Fabri, primi sacerdotis e Societate Iesu epistolae, Memoriale et processus*. Madrid 1914, reimpressio 1972 (48).
Fontes doc. = *Fontes documentales de S. Ignatio de Loyola*. Ed. C. DE DALMASES, Romae 1977 (115).
Fontes narr. = *Fontes narrativi de S. Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu initiis*. Ed. C. DE DALMASES. 4 vol. Romae 1943-1965 (66 73 85 93).
Lainez = *Lainii Monumenta. Epistolae et acta Patris Jacobi Lainii secundi praepositi generalis Societatis Iesu*. 8 vol. Madrid 1912-1917 (44 45 47 49 50 51 53 55).
Litt. quad. = *Litterae quadrimestres ex universis praeter Indiam et Brasiliam locis, in quibus aliqui de Societate Jesu versabantur*. 7 vol. Madrid 1894-1932 (4 6 8 10 59 61 62).
Mon. Ant. Flor. = *Monumenta Antiquae Floridae, 1565-1572*. Ed. F. ZUBILLAGA, Romae 1946 (69).
Mon. Ant. Hung. = *Monumenta Antiquae Hungariae*. Ed. L. LUKÁCS. 4 vol. Romae 1969-1987 (101 112 121 131).
Mon. Bras. = *Monumenta Brasiliae*. Ed. S. LEITE. 4 vol. Romae 1956-1960 (79 80 81 87).
Mon. Iap. = *Monumenta Historica Iaponiae*. Ed. J. F. SCHÜTTE. Romae 1975 (111).
Mon. Mex. = *Monumenta Mexicana*. Ed. F. ZUBILLAGA. 7 vol. Romae 1956-1981 (77 84 97 104 106 114 122).
Mon. Nov. Franc. = *Monumenta Novae Franciae*. Ed. L. CAMPEAU. 3 vol. Romae 1967-1987 (96 116 130).
Mon. paed. = *Monumenta paedagogica*. Ed. L. LUKÁCS, 5 vol. Romae 1965-1986 (92 107 108 124 129).
Mon. Per. = *Monumenta Peruana*. Ed. A. DE EGAÑA (vol. 7 coed. E. FERNÁNDEZ, vol. 8 ed. E. FERNÁNDEZ). Romae 1956-1986 (75 82 88 95 102 110 120 128).
Nadal = *Epistolae P. Hieronymi Nadal Societatis Jesu ab anno 1546 ad 1577 (et alia scripta), 5 vol. (vol. 5 ed. M. NICOLAU), 1898-1962 (13 15 21 27 90).*
Pol. Compl. = *Polanci Complementa. Epistolae et commentaria P. Joannis Alphonsi de Polanco e Societate Jesu*. 2 vol. Madrid 1916-1917 (52 54).
Regulae = *Regulae Societatis Iesu*. Ed. D. FERNÁNDEZ ZAPICO. Romae 1948 (71).
Ribadeneira = *Ribadeneira. Patris Petri de Ribadeneira Societatis Jesu sacerdotis Confessiones, epistolae aliaque scripta inedita*. 2 vol. Madrid 1920-1923 (58 60).
Salmeron = *Epistolae P. Alphonsi Salmeronis Societatis Jesu*. 2 vol. Madrid 1906-1907 (30 32).
Xavier = *Epistolae S. Francisci Xaverii aliaque eius scripta*. Ed. G. SCHURHAMMER et J. WICKI. 2 vol. Romae 1944-1945 (67 68).

SOMMERVOGEL = Carlos SOMMERVOGEL, *Bibliothèque de la Compagnie de Jèsus*. 10 vol. Paris 1890-1909, reimpressio vol. 1-10 + 12 1960.